مستقبل الفلسفة في مصر

حديث في أسس الإستراتيجية المصرية

وبناء الثقافة العربية الجديدة

الدكتور عزت قرني

استاذ الفلسفة

جامعة عين شمس وجامعة الكويت

الطبعة الأولى

١٤١٥هـ - ١٩٩٥م

عالم الكتب

٣٨ ش عبد الخالق ثروت

تقديم

هذا الكتاب استمر مؤلفه يفكر له منذ مايزيد على العشرين عاماً ، ولم يحرر إلا خلال عامى ١٩٨٧ و ١٩٨٨م، وتأخر إظهاره إلى الوجود العام ، حتى خرج شقيق له أصغر كثيراً هو مقدمة له وتمهيد ، نقصد كتابنا : «الفلسفة المصرية . شروط التأسيس»، المكتبة الثقافية ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٣م.

هذا الكتاب لا يعرض فلسفة ، بل هو مقدمة لكل فلسفة مقبلة ، وهو يهتم اهتماماً مركزيا بدور التفكير الفلسفى فى حياة المجتمع وثقافته الكلية. ويظهر هذا الجانب فى مقدمته ، التى توضح طبيعة مشكلة الفكر الفلسفى فى مصر، والتى تظهر أن هذه المشكلة مرتبطة ارتباطا عضويا بسائر أوضاع الثقافة المصرية، ثم يظهر على الخصوص فى بابيه الثالث (وظيفة الفلسفة وضرورتها لمصر) والرابع (الشروط الضرورية لقيام الفلسفة فى مصر). أما الباب الثانى فإنه يعرض تصورنا عن طبيعة الفلسفة ، أو «الأصوليات» كما سنقترح ، وعن خصائص التفكير الأصولى أو الفلسفى ، كما يمكن أن يراها عقل مصرى يفكر فى الوجود مباشرة ولا تثقل أكتافه أحمال بضاعة الغرب ، والذى يفكر ليس لمواطنيه فى مصر وحسب ، بل لكل أبناء الثقافة الجديدة التى تتخذ من لغة الضاد أداة للتفاهم والإنتاج الثقافى. وهؤلاء جميعاً هم الذين يسعون لإقامة أمة جديدة ، ولتكن تسميتها ماتكون ، تعى هويتها الجديدة، وتدرك ضرورة تجنب خط الانغمار فى وهم واحدية الحضارة الذى هو واجهة لسيطرة الحضارة الغربية. فهذا الكتاب دراسة فى مستقبل مصر ومشكلات الثقافة والمجتمع فيها وفى تطلعاتها وعلاقاتها ، وهو يفكر فى نفس الوقت فى شروط تأسيس الثقافة الجديدة التى أداتها اللغة العربية ، ولهذا فإنه فى الآن ذاته حديث عن أسس الإستراتيجية المصرية وعن شروط بناء الثقافة العربية الجديدة .

عزت قرنى

القاهرة فى سبتمبر ١٩٩٤م

مقدمـــة

المشكلة

بعد مائة وتسعين عامـا من التاريخ الحديث لمصر، وأكثر من مائة عام من الاتـصال المباشر بالفكر الفلسفي الغربي، وبعد حوالى الثمانين عاما من ظهـور الفلسفة على مسرح التعليم العالي، وأكثر من ستين عاما من قيام قسم مخصص للفلسفة فى كلية الآداب بالجامعة المصرية، وبعد قيادة أجيال ثلاثة أو أربعة لتدريسها فى هـذا المعهد العالى وفيما نبت عنه، نقول بعـد كل هذا الوقت نجد أن مصر لم تعرف بها فلسفة تسـتحق أن تسمى مصرية، فضلا عن أى تنظير فلسـفى شامل أو ذى نزعة شمولية يستـحق أن يتسـم بالإبداع ولو مـن جهة ما. إذن فـشل فلسـفى عظيـم، هذا هو الواقـع، وهذه هى المشكلة.

إن القائم بالفعل لا يزيد عن أخذ عن الغـرب، أو عرض لفكر الغرب على أحسن الأحوال، هذا بصرف النظر عن مجهودات محدودة العدد جدا، علـى ما سنري، لتقديم محاولات لرؤية شخصية، وحتى هذه فإنهـا هى الأخرى تتبع فى معظمهـا، فى إشاراتها المرجعية، نموذج الغـرب، ومع استثناء الدراسات الـتى تتنـاول تاريخ التـفلسف فـى الحضارة الإسلامـية، هذا اذا لم يـجد البعـض أن هذه المحاولات التاريخية ذاتها تقدس، فى غالبيتهـا، نموذج البحث الاستشراقي، أى تنظر إلى ماضينا، أو بعض ماضينا، بنظرة الغرب إليه، فهى تقع هى الأخرى فى حبائل السيطرة الغربية.

إن القائـم بالفعل إذن لـيس إلا اتباعـا للغرب وتبـعية له، وليـس استقلالا وطـنيا أو قوميـا على المستـوى الفكري، إنه تفـكير من نوع أسخـف وأشد وطأة وأقسى فى نـتائجه وأذل فى مدلـوله من تقلـيد التراث الإسلامي. إنـه لـيس الحرية علـى أى حال، إنه عبوديـة. وفى كلمة واحدة: إن الـقائم بالفعل ، وفى خلال الثمانين عاما الأخيرة بأسرها، هو الضد الحقيقى للإبداع.

ليس فى مصـر فلسفة، هكذا نلخـص ما سبق فى كلمات قـصيرة. ولكن ينتج عن ذلـك نتيجة أخطر: أنه ليس لمصر فلسفة، على نحو ما أصبح لفـرنسا فلسفة بعد عصر النهضة الأوروبية على يد ديكارت، وعلـى نحو ما أصبح لإنجـلترا فلسفة فـى فترة مقاربة عـلى يد جون لوك، وعلـى نحو ما سجل الدستور الامـريكى و «الآباء المؤسسون» نوعا من الفلـسفة للمجتمع الامريكـى الناشئ. نعم، ليس لمصر فـلسفة جديرة بأن تـسمى فـلسفة وطنية ويتحـقق لها وصف الجدة والابتكار والتـعبير عن الذات المصرية تعبيرا أصوليا يفجر ينابيع امكاناتها كلها، وهى ضخمة غزيرة قوية لو تعلمون.

نعم، قد يقول قائل: كيف لا يكون لمصر فلسفـة؟ أفلم تتحرك فى حركة رائعة فى عصر محمد على، وفى عصر اسماعيل؟ أفلم تنتفض فى محاولة للوثبة الكبرى فى عصر ما قبل الحركة العرابية

وفى أثنائها؟ وكيف لا يكون لها فلسفة فى خلال عصر دستور سنة ١٩٢٣ م، والذى استمر لما يقرب من الثلاثين عاما؟ وكيف لا يكون لمصر فلسفة مع عصر حركة ٢٣ يوليو، والتى أصبحت فى خلالها قائدة للعالم المتحدث باللغة العربية، ونموذجا لحركات التحرر فى إفريقيا وغيرها، حتى ليعتبرها الغرب الخصم الاكبر، ويعتبر إسقاطها هدفا أول له الأولوية على ما عداه؟

ولنحدد ألفاظنا ومعانيها: لو أردنا أن نعنى بكلمة «فلسفة» مجموعة من التوجهات العامة والاختيارات الاساسية، كما فى قولك «فلسفة خطة التنمية» أو «فلسفة الثورة الادارية» أو ما شابه، اذن لكان لمصر فلسفة فى الاحوال التى أشار اليها الاعتراض السابق. لكن ما هكذا المعنى القوى «للفلسفة»، أى عرض للأصول والغايات موضوعه الوجود بأطرافه من طبيعة وانسان، ومعرفة وقيم، يتسم بالشمول ويستخدم أداة العقل، فبهذا المعنى نعود إلى تقرير: ليس لمصر فلسفة. ولنضف الى هذا أن حركة المجتمع المصرى فى الفترات المشار إليها إنما كانت إما تحت قيادة حكام فرديين، وحدوا بين تصوراتهم وغايات المجتمع، وإما تحت قيادة عدد من السياسيين من طبقة «أصحاب المصالح» الاقتصادية الكبري، أى كبار الملاك الاقطاعيين فى النهاية، نصبوا من أنفسهم «مفكرين» ويساعدهم فى ذلك بعض المشتغلين بالكتابة. فأين هذا كله من مقام «الفلسفة» العالى، وهى أعلى مظهر للفكر الانساني، لا يصل إليه إلا آحاد أفنوا اعمارهم فى التحصيل والتأمل والانتاج الابداعي، بعد أن يتوفر لهم من القدرة والموهبة والقوة والفرص المناسبة للتفرغ والتركيز ما هو ضروري؟

بل إننا لنمضى خطوة أبعد، ونقول: إن «مصر» هذه التى يتحدثون عنها فى الفترات المشار اليها لم تكن هى مصر الحقة الا فى أقل الاوقات، بل كانت جسد مصر يستخدمونه ويتسلطون عليه، أما مصر الحقة فهى الوعى الدائم بحقيقتها والاحترام الكامل لذاتها والرضى التام عن هويتها والحرية الحقة فى اختيار مصيرها وتملكه، وما أقل ما تحقق هذا. نعم، تحقق بعض الشىء فى محاولة الوثبة الكبرى (١٨٧٨ ـ ١٨٨٢)، وفى لحظات فردية كمذبحة دنشواى وجنازة مصطفى كامل، وفى ثورة ١٩١٩ الشعبية، وفى قومة الرد على عدوان ١٩٥٦ م، وفى أيام عشرة مجيدة من حرب اكتوبر... وفيما عدا هذا تنسحب مصر الحقة مكتئبة حينا، ومنتظرة حينا، ومتفائلة بما قد يلي، فلا يلى حينا ثالثا. إن مصر الحقة فى عصرها الحديث لم تعلن عن ذاتها كاملة بعد، لأسباب وأسباب، ولهذا السبب: أنها تنتظر الفلسفة، بل الفلسفات، التى تؤصل لها المبادئ والغايات، وتقترح عليها أصولاً تختارها لنفسها، وعندها سترون كيف تخطو مصر، وستعرفون ما مصر.

هذا هو الواقع اذن وهذه هى المشكلة: ليس فى مصر فلسفة، وليس لمصر فلسفة، فلا توجد فلسفة مصرية.

وما أعظم النتائج التى تنتج عن هـذا الوضع فى خطـرها القاتل. إنهـا نتائج لا تخـص ميدان الفلسفة فى معناهـا التخصصى وحسب، بل وتخص الثقافة المصرية بـعامة، والمجتمع المصرى ككل، وتمتد بسحبها القاتمة من الماضى والحاضر الى المستقبل. ولنفصل فى كل هذا.

أولا: نتائج تخص الفلسفة ذاتها:

أما عن تأثير الوضع القائم، أى عدم قيام فلسفة مصرية وما يقابل ذلك من نقل عن الغرب، على دراسة الفـلسفة فى مـصر وعلى كيانـها بصفة عـامة، فإنه قد يـوضع على النحـو التالى ايجـازا قبل التفصيل:

- فهو لا يؤدى إلى إمكان قيام فلسفة مصرية فى المستقبل.
- ويؤدى إلى هدم سلطان الفلسفة اطلاقا مصرية كانت أم غربية.
- وإلى محـض عدم اجادة نقل الـفلسفـة الغربية ذاتـها نظرا للـتدهور التـدريجى فى مسـتويات المشتغلين فى الميدان.
- وإلى محض سوء فهم الفلسفة من حيث هى موضوع للتأريخ.
- وفى إطاره يتحول دارسو الفلسفة إلى مجرد ناقلين ومدرسين على درجات تزداد ضعفا.
- ومن جهة طلاب الجامعات، وطلاب مقرر الفلسفة فى المدارس الثانوية، فانه يؤدى الى شعورهم بالضياع وإلى اللا فهم.
- ويؤدى الوضع كذلك إلى ازدياد ميل أصلى لدى الرأى الـعام نحو الادبار عن الفلسفة أو النظر إليها سلبا بالأقل.
- ويؤدى أخيـرا وليس آخرا، إلى ظـهور قادة فكريـين للمجتـمع من غير جـانب الفلسـفة، وهم بالضرورة جزئيو النظرة.

وقد سبـق أن قدمنا أنـه لا توجد فى مصـر فلسفـة، وهذا تقديـر للماضى الـقريب وللـحاضر، والنتيجة الكبرى لهذا الوضع هو أنه بذاته لا يـؤدى إلى قيام أية فلسفة مصرية لا فى الحاضر ولا فى المستقبـل كذلك، لأنه يحتوى علـى العناصر الكافيـة لوأد مثل هذا الإمكان فى بـدئه ذلك أن الخطأ القاتل الـذى يقوم فى أساس الوضـع الحالي، ومنذ حوالى الـتسعين عاما، يـتمثل فى القـول بواحدية الفلسفة: ففلسفة الغرب، فى نظر هذا القـول، هى فلسفة الانسان فى أعلى درجات تقدمه، فهى إذن فلسفة لنا. هذا هو الاساس الايديولوجى والمنهجى لـلوضع الفلسفى القائم عندنا. وحيث إن الغرب «أعلى» منا، أو «اكثر تقدما» أو ماشابه، فإننا ينبغى أن نـأخذ بفلسفاته، لأنه أقدر على انتاج الفلسفة

منا. وحيث إن الأيام أثبتت استمرار تفوق الغرب من حيث القوة المادية والسيطرة بأنواعها فإن القوم عندنا يزدادون خنوعا له، وخاصة فى الفترات التى يبتلون فيها بحاكم يرضى بالتبعية ويختارها سياسة رسمية، تحت أسماء يخترعها ومبررات مختلفة. وسوف نفصل القول تفصيلا، فى مكانه من هذا الكتاب، فى هذا الخطأ القاتل ونبين تهافته، ولكن النتيجة التى تلزم عن كل تلك المقدمات، التى يقوم عليها الوضع الحالي، هى أنه لن توجد فى مصر، مستقبلاً، فلسفة، إلا إذا كانت نقلا عن الغرب، اذن فلا فلسفة مصرية لا فى الحال ولا فى الاستقبال، ولن تكون اذن لمصر فلسفة فى مقبل الايام، ما دمنا ندور فى إطار الوضع الحالي. هذه هى النتيجة الاولي.

النتيجة الثانية، من النتائج الثمانى التى عددناها على المستوى الفلسفى التخصصى ذاته، هى أن الوضع القائم يؤدى إلى هدم سلطان الفلسفة إطلاقاً، مصرية كانت أم غربية، أى سواء أردنا الاستقلال أو حتى إن رضى البعض بالتبعية. فطالما ارتبط اسم الفلسفة بتلك التى تأخذ بالنموذج الغربى وتقلده، وتنقله، فإن النتيجة الحتمية هى فشل كل محاولة لتقديم انتاج فلسفى فى هذا الاطار، لانك لن تستطيع أن تكون غربيا أفضل من الغرب ذاته، وربما كان أعظم مظاهر هذا الفشل هو رد فعل «اللا قبول» بل الرفض الصريح عند الرأى العام للانتاج الفلسفى السابق، أو هو فى حده الادنى «اللا اهتمام» والتجاهل، ومع تكرار المحاولات ومضى الوقت يفتر نصل مفهوم «الفلسفة» ذاته، لينقلب الوضع، ليس إلى رفض لهذا التوجه الفلسفى أو ذاك على التحديد، بل لفكرة الفلسفة ذاتها، لنعود إلى أجواء كانت فيها سائدة شريعة القائل «من تمنطق فقد تزندق»، أو يكون مقبولا فيها، على الأقل، أن «من تفلسف فقد أضاع وقته فى لاشيء وفى غير المفيد». إن الذى وضعناه فى هذه السطور هو تصور نموذجي أو مثالى لكيف تسقط قيمة فعل التفلسف إلى الأرض، ولا شك أن بعض عناصر هذا التصور قائمة بالفعل فى المجتمع المصرى فى الاعوام العشرين الأخيرة، ويمكن أن نفصل أكثر وأكثر رجوعا إلى بداية دخول أسماء الفلاسفة الغربيين فى الثقافة المصرية، ثم إلى اعادة الحديث عن الفلاسفة الإسلاميين، إلى تمجيد الفلسفة الغربية على أيدى قاسم أمين وأحمد لطفى السيد، إلى اختيارها نموذجا رسميا للفكر فى الجامعة المصرية الناشئة، وما أعقب ذلك من تطورات وموجات، حتى اقترب الوضع من التصوير المثالى الذى أوجزناه، نقول يمكن أن نفصل فى هذا العرض التاريخي، ولكن ليس هذا مكانه فى هذا التقديم الذى يهدف فى المحل الأول إلى ادراك جسامة أبعاد المشكلة التى نعيشها بالفعل، تمهيدا لقلب أسسها والثورة على الوضع الفلسفى القائم، من أجل قيام فلسفة مصرية حقة، ولا قيام لها إلا مع قيام الاحترام والتوقير لسلطة الفلسفة، أو «الأصوليات»، على ما سوف نقترح، باعتبارها أعلى مدارك النشاط الانسانى وأكثرها حيوية لتوجيهه على السواء.

النتيجة الثالثة للإطار الخاطئ الذى تدور فيه الفلسفة عندنا هى أنه لا يسمح حتى باجادة نقل الفلسفة الغربية ذاتها. ذلك أن الجيل الاول من عارضى تاريخ الفلسفة الغربية قد قدم انتاجه فى ظل ظرفين أساسيين: الأول هو تكوينه اللغوى والثقافى على الطريقة الغربية تكوينا قويا، حيث اعداد الطلاب قليلة و السيطرة الغربية على أشدها، مما سمح بالعناية القصوى بعد الاختيار الدقيق. والثانى هو قيام رقابة مباشرة أو غير مباشرة على هذا الانتاج من جانب الغربيين انفسهم، سواء أكانوا أساتذة فى الجامعة المصرية أو مشرفين على الدراسة فى اثناء البعثات إلى الغرب ذاته أو غير ذلك، لذا فإن هذا الانتاج، الذى ظهر من الثلاثينات ولكن الاربعينات والخمسينات شهدت امتداده العظيم، كان على درجة من الجودة عالية، ولكن بدأ انخفاض مستوى الدارسين والعارضين لتاريخ الفلسفة الغربية نفسه، ولا نتكلم الآن عن انتاج «فلسفي»، منذ الجيل الثانى ذاته، وانخفض بقوة فى الجيل الثالث، وها نحن نشهد انهياره العظيم فى الجيل الرابع القائم الآن على مقادير دراسة الفلسفة وتعليمها فى مصر. وكيف نفسر هذا الانهيار، الذى يزداد حدة، ومصيره إلى هاوية سحيقة من السطحية والتفاهة والجهل المقيم؟ نفسره بنفس العاملين اللذين استخدمناهما لتفسير جودة انتاج الجيل الاول، وهما على الايجاز: حسن التكوين وقوة الرقابة الغربية العلمية، ولكن معكوسين بالسلب هذه المرة، فقد أخذ تكوين الدارسين يضعف وأخذت الرقابة العلمية عليهم تلين وترتخي، حتى انعدمت تقريبا من الجانب الغربي، ثم نضيف عاملا مفسرا ثالثا يقوم ضمنا فى العامل الثاني، وهو أن النموذج البشرى المتوسط الذى أصبح موضوعا أمام الجيل الثالث ثم الجيل الرابع ظهر أنه إما نموذج ضعيف أو غير أمين أو غير قادر على الفهم فى أحيان كثيرة. وما صلة هذا كله بما نحن بسبيل الحديث عنه من خطأ الانغمار فى الغرب إلى حد عدم قيام فلسفة مصرية؟ إن العلة فى تدهور المستوى الواجب للقائمين على محض التعريف بتاريخ الفلسفة الغربية هى أنهم أصبحوا كثرة تظهر سريعا ويطلب منهم نقل فكر هو ليس بفكر ثقافتهم التقليدية؛ ولا هو، ومن باب أولي، فكر ثقافتهم الحالية على الحقيقة، فيكف ينقلون مالا يفهمون بمعنى الفهم الحقيقي؟ وكيف يفهمون على الحقيقة فكر ثقافة مغايرة تماما لثقافتهم وهم، فى أكثريتهم الغالبة على التدريج، لا يجيدون لغاتها ولم يعيشوا فى بلادها ولا يعرفون أصول تلك الثقافة من دين وعلم وقيم وفن وسياسة، بل ولا يعرفون من فكرها، المزعوم أنهم ينقلونه ويؤرخون له، إلا أقساما ضيقة قد تقتصر على «بعض» كتب فيلسوف واحد من عصر واحد من بلد واحد من لغة واحدة من لغات ثقافة الغرب؟ وهل يريد القارئ الكريم مصداقا على مانقول؟ فليطلب احصاء بموضوعات رسائل الماجستير والدكتوراة فى الجامعات المصرية فى الاعوام العشرة أو العشرين الأخيرة، ليجد أن ما بين ثمانين وتسعين بالمائة منها قد اتجه ناحية الموضوعات الاسلامية من فلسفة وعلم كلام وتصوف. وما دلالة هذا؟ دلالته أن

الشباب يعى مباشرة أنه غير قادر على التواصل مع فكر الحضارة الغربية، فهو لا يفهمها على الدقة وعلى الحقيقة، لذا فإنه يتجه تلقائيا إلى ماقد يستطيع فهمه لغة وثقافة. وهكذا فإن اطار الوضع الفلسفى الحالى يؤدى إلى محض عدم اجادة نقل الفلسفة الغربية ذاتها على توالى الأجيال. ولينظر القارئ إلى كثير من الكتب المزعوم أنها مؤلفة لتتحدث عن الفلسفة الغربية، ليجد مراجعها العربية تكون أربعة اخماسها، وربما كان الخمس الأجنبى منها موضوعا للزينة وبدافع الادعاء لا أكثر: إنهم ينقلون جهلا عن جهل.

النتيجة الرابعة تتفرع عن سابقتها، وهى محتواه فيها على نحو ما. ونعيد صياغة ما قلناه على النحو التالي: إن زعم أن فلسفة الغرب تصلح لأن تكون فلسفة لنا، وتاريخ فلسفته ينبغى أن يكون تاريخ الفكر لنا ولغيرنا، هذا الزعم يقوم على أنه يمكن للشخص العادى أن يفهم الحضارة الغربية. ونحن نقول إن هذا غير ممكن: لأنه لا يفهم ثقافة ما إلا أبناؤها، وذلك إذا أخذنا الفهم على أنه الادراك الصحيح الدقيق التلقائى المباشر لمجمل جوانب هذه الثقافة ولكثير من جوانبها التفصيلية، أما الأجنبى عن هذه الثقافة أو الحضارة، فإنه لن يصل إلى اقتراب من حسن فهمها إلا بشروط عديدة وصعبة التحقق، أهمها معرفة لغاتها او أحدى لغاتها الكبرى ومعرفة أصولها ومعايشة أهلها بفترة معقولة على نحو ما، معايشة تداخل واتصال وليس معايشة تواجد جسماني وحسب. ولذلك فإننا نقول إنه لا يستطيع، أوليا أو قبليا، فهم الحضارة الغربية وفلسفاتها إلا أقل القليل منا، وقد لا يزيدون عن العشرات فى كل تاريخ مصر الحديث. وهكذا فإننا نثير الشك القوي، ليس فقط بشأن الفهم الفعلى لمعظم أعضاء الجيل الرابع والثالث وكثير من الثانى وبعض الأول من أجيال القيام على تعريف المصريين وقارئ اللغة العربية عامة بالفلسفة الغربية، فهمهم لثقافة الغرب وفكره، بل وكذلك بشأن مجرد «إمكان» هذا الفهم. ويؤدى هذا كله إلى النتيجة الرابعة التى نحن بصددها: أن إطار وضعنا الفلسفى الحالى يؤدى بالضرورة الى محض سوء فهم الفكر الغربى كمجرد موضوع للتاريخ، إن لم يكن إلى عدم إمكانه اللهم إلا فى حالات نادرة. وإلا فقل لى بربك: كيف يمكن أن يدعى معرفة الفلسفة الوجودية، فيما يقولون إنه «الفلسفة المعاصرة» (خطأ عظيم نتج عن وهم أن «فلسفتهم» هى «فلسفتنا» وعن وهم «المعاصرة» المزعومة)، ذلك الذى يجهل الألمانية تماما ولا تزيد معرفته فى الفرنسية عن ثلاث كلمات وقاعدتين، ولا يقرأ السطرين بالانجليزية إلا بجهد جهيد، وذلك الذى لا يكاد يعرف شيئا مفصلا من تاريخ الغرب فى القرن العشرين الميلادي، ويكاد يجهل تاريخه فى القرن التاسع عشر، فضلا عن الأعوام الاربعمائة السابقة عليه، ولا يمتلك أية حساسية كانت لا بإزاء مفاهيم الديانة المسيحية ولا للفروق بين كنيستها الكاثوليكية وفرقها البروتستانتية، ولا يكاد يتصل إلا لماما وعلى وجه المصادفة بالانتاج الفنى الغربى فى الأعوام المائتين الأخيرة، من شعر إلى موسيقى إلى فنون تشكيلية وغيرها، ولا يستطيع الاتصال خاصة بالأدب الغربى وفى القرن

العشرين الميلادى على الأقـل، ولم يحاول أن يتصل نحوا من الاتصال بتاريخ العـلم فى نفس الفترة وبتطـورات الاقتصاد والتكـنولوجيا، إلى آخـر كل ما يدخل فـى نطاق «الثقافـة» الغربية علـى نحو متداخل متـشابك بالضرورة؟ إن الجزء لا يفـهم إلا فى إطار الكل، وفهم الـفلسفة الغربيـة، كمجرد موضوع يؤرخ له، يستلزم مـعرفة جيدة بذلك الكل الذى هو الثقافة الغربـية. فكم من زاعمى القدرة على مجرد التأريـخ للفكر الفلسفى الغربـى تتوفر فيه هذه الشرائط؟ إن إطار الوضـع الفلسفى الذى نعيش فيه يؤدى بالضـرورة، على الأقل، إلى سوء فهم تاريخ الفلسفة الغربـية ذاتها كمجرد موضوع للتأريخ.

لقد تحدثنا فى السطور السابقة عن التأريخ للفلسفة الغربية وحسب، ذلك أن النتيجة الخامسة هى تحول سائر المختصـين بالبحث الفلسفى إلى أن يكـونوا مجرد ناقلين لفلسفات الـغرب ومدرسين لها فى مختلـف المعاهد، وحيث إنهم، فى مـعظمهم وللأسباب الثـقافية الجوهرية التى أشـرنا إليها، لا يقدرون من حيث الإمكان على الوصول الى قلب الثقافة الغربية وفكرها، فإنهم يصبحون بالضرورة ناقلين ومدرسين على درجات متفاوتة من السوء، وحتى أصـبحنا نستطيع أن نقول: إن المفاضلة فيما بينهم ليست بين الحسن والأحسن، بل هي، وخـاصة فى العقد الأخير، بين السيىء والأسوأ! هذا إلا من عصم ربك، أو رحم.

وتترتـب على هذا على الـفور نتيجـة سادسة: وهى ضيـاع الطلاب، فى شتى مـراحل تعليـمهم الفلسفي، أمام كم من المـعارف لم يهضمه عارضوه أنفسهم، فى الأغلب، ونقلـوه نقلا محرفا خشنا مبتسرا مـن بضعة كتب أجنبيـة، وربما كانت من الدرجة الثالـثة، ويخفون أسماءها، وفى لـغة عربية تنوء تحت حمل أفكار لم يحسن كاتبوها فهمها فأساءوا بالضرورة عرضها والتعبير عنها، هذا فضلا عن أن هذه المعارف، وهى معروضـة على هذا النحو السيىء، لا تتصل بشـىء من الاتصال مع ثقافة هؤلاء الطلاب الفعلية ولا مع حياتهم الواقعية ولا مع مشكلات أمتهم العاجلة منها والآجلة، بل هى أفكار ثقافة بعيدة مختلفة جوهريا فى توجـهاتها وفى أصولها، وكأن تلك الأفكار ثمار خضراء غير ناضجة، مـقتطفة من أشجـار على كوكب بعيـد. لذلك فما أسرع نسـيان تلك المعارف التـى يجبر الطلاب اجبارا على حشرهـا حشرا فى ذاكرتهم، ولا نقول فى عقولهم، والتى يلفـظونها فور إلقائها على ورقة الامتحان. إن كل من تـعرض لتدريس أفكار الفلسفة الغربية شـعر بهذا الذى نصف عند طلابه، ولكم أحسـسنا بالطلاب، فى المقابل، وهـم يتفجرون حيوية واهتمـاما حين أخذنا، لأول مرة فى جامـعة مصريـة كبري، فى تـدريس الفكر المـصرى الحديث، مـطوعين اللـوائح الموضوعـة على النموذج الغربى لخدمة الوطنية المصرية والثقافة الـعربية الجديدة التى نحن بسبيل إرساء أسسها وتلك الإسلامـية الجديدة كـذلك، التى يتعرض البـعض لإقامة دعـائمها، ولـكم أدركنا جـميعا، طـلابا وأساتذة، أن الطـهطاوى أهم عندنا مـن ماركس، وأن محمد عبـده أخص بنا من هربرت اسبنسر. وأن قاسم أمين يتحدث عنا وإلينا وليس هيدجر أو سارتر.

ونعود إلـى صورة الفلسـفة وسلطتـها عند الرأى العـام. إن الضياع فى أوهـام واحدية الفلـسفة، والأخذ بفلسفة الغرب عـلى أنها «الفلسفة» بألف لام التعريف، وما يـقابل ذلك من ازورار تدريجى من القـراء إلى الطلاب، إن هذا كلـه يؤيد اتجاها نـحو الإدبار عن الفلـسفة بوصفـها نشاطا عقـليا تأصيليا، يـقوم على استقلال العقل وسلطـته الكبرى فى قيادة الفكر والمجتـمع، هذا الاتجاه الذى هو نتيجة لأكثر من ستمائة عام من «قفل باب الاجتهاد» فى الثقافة الاسلامية فى عصر تدهورها، والذى لازمه الإعراض عن الفلسفة (لأسباب هى ذاتها تلـك التى ندعو إلى رفض واحدية الفلسفة ورفض نموذج الفـلسفة الغربـية على أساسـها)، وبما فى ذلك عـلم المنطق المحايـد، وحتى أخرجت الـكتب الفلسفية وكل ما يتصل بـالفلسفة بصلة من دائرة برامج التعليم فى العالم الاسـلامى المتكلم بالعربية والتركية، حتى جاء رفاعـة الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده ليحاولوا اعـادة الاحترام إلى الفلسفة (أو «الحكمة»)، وليعودوا العقـول والقلوب على احترام «العقل» وسلطته علـى التدريج. ولكن شيئا من الازورار القديم يبـقي، وان اتخذ شكلا مختلفـا عن الرفض الصريح، هو شكـل نوع من الدعوة الى الإعراض تحت سـتار الصعوبة أو تحت سـتار فكرة «المناقشة غـير المجدية»، وهو أحيانـا ما يأخذ صراحة شكـل السخرية، حتـى لتسمع أحيـانا فى المحادثة العـادية من يقول: كفـى تفلـسفا وهـيا الى العمل، بل إن شخصا وضعته المقادير مكانا عليا فى المجـتمع تجرأ يوما على محاولة النيل من منتقديه من المشتغلين بالفلسفة عن طريق تسميتهم، أمام آلات الإذاعة وتحت أضواء التليفزيون المباشر، بأنهم «يتفلفـسون» (هكذا بتقدم الفـاء على السين)، أو بنحو مـشابه. هناك إذن ميل أصلـى نحو شيء من الإدبار عن الفلسفة، ولا يؤدى الاستمرار على خط الأخذ عن الغرب أخذاً لا يستطيع متابعته الرجل المتوسط، الـذى لا يفهم جدوى ما يقدم فـى خلاله من أفكار، أقول إن هذا الـوضع لا يؤدى إلا إلى تقوية ميل الإدبار عن الفلسفة، وفى هذا خسارة عظمى لمن ينقلون عن الفلسفة الغربية ولمن يرفضون التقليد عنها على السواء.

أخيرا، وليـس آخرا، فإن الفلسفـة، أى الفكر العقلى الأصـولي، هى قائدة المجتمـع، ،وحين يجد المجتمع أن المشتغلين بالفلسفة يتحدثون إليه بلغة لا يستطيع متابعتها، وعن أفكار لا يجد أنها تتصل بحياته، فإنه يعرض عنـهم وعنها، وهكذا تترك الفلسفة مكانها فى قيـادة المجتمع إلى آخرين، ويفقد المجتمع هكذا النظرة الـشمولية الكلية، لأن القادة الآخرين لا يستطيعـون الا تقديم نظرات جزئية فى الحقيقـة، ،وقد يودون تعميمـها وجعلها هى الأساس، فـلا ينتج عن ذلك إلا الاضطـراب فى حركة المجتمع، إن لم يكن الفشـل العظيم. وسوف نعود، بعد قليل، إلى الأخطار التـى تحيق بالمجتمع، بعد تلك التى تحيق بالثقافة، من الوضع الحالى للفلسفة، وإنما الذى نريد أن نقوله هنا هو أن ذلك الوضع يحرم الفلسـفة ذاتها من مكانها الطبيعى كقائدة للمجتمع.

ثانيا: نتائج تخص الثقافة المصرية:

إذا أردنا أن نربط هذا الحديث الجديد بآخر ما قلناه مباشرة، فإننا نشير إلى أن الوضع الفلسفى الحالي ينتهى إلى أن تكون ثقافتنا بغير توجيه حق، وإلى أن يترك توجيهها إلى أطراف ثقافية ذات أهمية، ولكنها لا تفى بشروط الشمول والعمومية والنظرة الكلية التى توفرها الفلسفة. إن الثقافة نظام كالعقد، ولابد أن تنتظم حباته بوسيلة خيط متصل هو الذى يهب العقد هيئته النهائية ويجعله نظاما على الحقيقة. الفلسفة هى هذا الخيط الذى تنتظم من خلاله عناصر الثقافة. وهكذا يحق لنا أن نقول: إن ثقافة بغير فلسفة صريحة مباشرة، فى هذا الوقت الذى يتدافع فيه البشر وتلتقى الثقافات ليسيطر بعضها على بعض وتنفجر فيه ثورة نظم المعلومات وأدوات التأثير، إن ثقافة بغير فلسفة صريحة مباشرة فى مثل هذا الوقت هى بغير توجيه وبغير قيادة ومصيرها التبعية، ومآلها خيانة وظيفتها الأصلية، وهى قيادة أهل مجتمعها لفائدتهم وإسعادهم. وهذا هو حال الثقافة المصرية الحديثة: تسير على هدى الظروف الوقتية، وعلى نحو تلقائى، وأحيانا ما يحدث أن يترك قيادها لغير أهل الثقافة على الاطلاق، فضلا عن أهل الفلسفة، حين تأتمر ذليلة بأمر الحاكم، وقد يكون صالحا وقد يكون فاجرا. هذه هى النتيجة الأولي، على مستوى الثقافة ككل، للوضع الفلسفى الحالي.

والنتيجة الثانية تكمل الأولي، إذ أن غياب فلسفة مصرية بالمعنى الصحيح أدى إلى انعدام ظهور منهج فكرى وعقلي، أو أسلوب فى تناول الأمور تجده مشتركا بين شتى مرافق الثقافة، ويساهم فى إضفاء الوحدة عليها. إن للفرنسيين طريقة فى التناول يحبون أن يلخصوها فى شعار «الوضوح الديكارتي»، وللإنجليز أسلوبا يحبون أن يلخصوه فى صفتين: الطابع العلمى والميل الى التحليل، وهكذا عند غيرهم وغيرهم. وما هكذا الثقافة المصرية الحديثة، بل هى خليط من الطرائق تتوازى وتتعامد وتتناقض، ولا نعرف استثناء لهذا إلا فترة الخمسة عشر عاما التالية على تطبيق دستور سنة ١٩٢٣م، وفترة سنوات قليلة حتى منتصف الستينات، وكان الدافع فى الحالة الأخيرة هو توجيه الحاكم وجبره.

ويترتب على الافتقار إلى توجيه الفلسفة للثقافة نوع من الاضطراب والتشتت، بل الضياع أحيانا، فى عالم الأدب والفنون التشكيلية والموسيقية وغيرها. فكما اتجه الفكر الفلسفى إلى تقليد الغرب وانتحال افكاره الفلسفية، كذلك اتجهت الفنون بعامة، وخاصة التشكيلية منها، فتاهت، لأن الغرب لم يهتم، وليس له أن يهتم، أيما اهتمام بانتاجها التشكيلى أو غيره، مع استثناء بعض الانتاج الأدبى ولمصلحة الغرب فى كثير من الاحيان. وبعد الضياع انتهوا الى التساؤل: لم لا نستطيع أن نكون عالميين؟ وسوف نعود الى فكرة «العالمية» المزعومة من بعد فى مكانها. وربما كان من أهم نتائج هذا

الوضع أن صار التواصل بين الفنان وجمهوره صعبا. ولا ننسى أن نقول: ما هكذا فعل مختار العظيم، الذى عرف ما عرف، وتدرب على ما تدرب، ليجعل لمصريته، أى لذاتيته وهويته، من بعد ذلك، مكان القيادة فى توجيه عمله، فأخرج أعمالا فنية مصرية مضمونا وأسلوبا، ولم ينخدع بما انخدع به فنانون، لم يجدوا فلسفة مصرية فى الفن تهديهم، حين اتبعوا قول القائل: الاسلوب عالمى (ولنفهم: «غربي») والمضمون مصري، بل قد يكون المضمون عالميا هو الآخر لأننا بشر! أخطاء، ولعلنا نعود إليها من بعد.

وهناك نتيجة غريبة تترتب على حال الضياع الثقافى الذى انتهى اليه غياب فلسفة مصرية موجهة (مع أسباب أخرى بالطبع)، وما يصاحب هذا الضياع من ارتخاء حبل الولاء للجماعة الثقافية الوطنية، بل قطعه أحيانا، تلك هى ظاهرة التزييف الثقافى صراحة، حيث اندفع بعض المشتغلين بأمور تتصل بالفكر إلى الخضوع لتوجيهات أصحاب الدولارات البترولية فى بعض البلاد ليضعوا لهم نظما فكرية، ويخترعوا لهم تواريخ اختراعا. إن الثقافة غير الموجهة تنتهى إلى أن تصبح ثقافة طاردة. وليس عليك إلا أن تنظر الى عشرات الكتب الرائجة ذات الورق المصقول والطباعة الجيدة والفكر الزائف.

ولكن ربما كانت أهم نتائج انعدام التوجيه الفلسفى العقلانى للثقافة المصرية أن انتهى عصر التجريب على الطريقة الغربية، وفى خلال سبعين عاما، حتى كان الفشل العظيم المتجسد فى هزيمة يونيو ١٩٦٧ النكراء، انتهى الى رد الفعل الماضوى المتزمت العنيف، الذى تسبب كذلك فى إنمائه وتقويته العديد من العوامل الأخري، من سياسية إلى اقتصادية إلى غيرها. ولا نؤكد هنا على صفة «الماضوية»، فسيكون هناك دائما، وفى كل ثقافة وفى كل عصر، من يدعون إلى الأخذ بنموذج الماضى الذهبي، وإنما نؤكد على صفة التزمت وعلى صفة العنف، ولو كان للثقافة المصرية توجه واضح تحت قيادة الفلسفة المصرية، إذن لما اتخذ التوجه الماضوى هذا الشكل الحاد فى تزمته وفى لجوئه الى العنف وسيلة له لإسماع صوته وفرض اختياراته بالجبر.

إن التوجه الغربى أو المستغرب، الذى وأد إمكان قيام فلسفة مصرية حقة، أدى فى النهاية، وخاصة فى السنوات الخمس عشرة الأخيرة، إلى سيطرة اتجاه غير معلن، ولكنه مؤثر وفعال وموجه، ومؤداه أنه لا حاجة للثقافة المصرية إلى التفكير مطلقا، أى إلى بذل الجهد. كيف؟ لأن الغرب يفكر أفضل منا، وهو يعرض فى السنوات الأخيرة أن يفكر لنا بنقودنا، وأن يرسل إلينا آلاته، على أن يقوم هو بصيانتها، وأن يوفد إلينا خبراءه، وأن تدرس بيوت الخبرة فى عواصمه مشروعاتنا، وعلينا دفع مصاريفها والانفاق على الأسياد الغربيين الذين سيأتون لقيادتنا. وليس أدل على هذا التحول الخطير فى سياسة السيطرة الغربية من ظهور دور للنشر باللغة العربية فى كبريات العواصم الغربية تقوم بطبع بعض كتب مدارسنا بل وقواميس اللغة العربية، حتى وان كانت مسروقة من «وسيط» مجمع

اللغة العربية (إن من أهم أهداف الغرب، بعد أن اشتكى مر الشكوى من معاندة عصر الخمسينات والستينات له، أن يدفع إلينا، بأشخاص منا أو كأنهم كذلك، يقولون لنا: الغرب عنده مفاتيح كل شيء: التخطيط الاقتصادى وإصلاح شبكة المجارى وانشاء مترو القاهرة وتصميم خطة تنظيم النسل الى جانب تخطيط الاوبرا الجديدة وتنفيذها (والغرب أحيانا يابانى) واصلاح التعليم واستغلال المواقع السياحية وتدريب العقول المصرية فى منح السلام...) ثم نجد من يعيد ويكرر: العصر واحد، وسيده الغرب، فلنقلد سيدنا وقائدنا. أو لسنا على حق حين نقول إن الأمر انتهى إلى اقناعنا بعدم الحاجة الى التفكير؟ وهل كان هذا التطور المخزى حادثا لو كان لمصر فلسفة أصيلة وطنية منذ الأربعينات والخمسينات؟

ونريد أن نؤكد على نتيجة كبرى ذات خطر عظيم لانعدام الفلسفة المصرية الوطنية الموجهة: تلك هى وقوع التنظير التربوى فى حبائل خدعة «الفلسفة الواحدة»، هذه المرة على هيئة «فلسفة التربية واحدة»، وهى بالطبع عند المنتصر الأكبر فى الحرب المسماة بالعالمية الثانية، الولايات المتحدة الامريكية، التى استأثرت بكل بعثات دراسات التربية على التقريب فى خلال العقود الثلاثة او الأربعة الأخيرة، وأصبحت كتب تدريس التربية، فى ميادينها المختلفة، أعجوبة فى تبعية النقل الحرفي، ونموذجا فى اغتراب الفكر عن الثقافة التى يعيش فيها، وظهر نفس نموذج تدهور مستوى الباحثين، الذى عرضنا له بشأن دارسى الفلسفة ومدرسيها، ظهر فى ميدان التربية، حتى لتقرأ بعض كتب الجيل الحالى فلا تفهم شيئا، وتظن أن من يكتب ما كتب لم يفهم ولا يفهم ما يكتب. كل هذا على المستوى النظري، ثم تركت المدرسة المصرية الفعلية تتطور بغير هداية تربوية ولا توجيه فعلي، حتى انهارت بالفعل، واصبحت مبانى مهدمة بلا روح ولا علم ولا نظام ولا أخلاق أو يكاد، تعلم احتقار المجتمع وسلطاته، ولا تشارك أية مشاركة فعلية، بالسلوك والعمل، فيما يدعون اليه من إنماء «روح الانتماء» للوطن. وكيف تريدون من الأفراد «إنتماء» التوجه الغربي» هو السائد فى كل الميادين، وهو الضد الصريح للانتماء المتباكى عليه؟ وكم ذا بمصر من المضحكات.

ثالثا: نتائج تخص المجتمع ككل:

وهنا أيضا نبدأ من حيث انتهينا مع القسم السابق إن مشهد المجتمع المصرى كمشهد الثقافة المصرية ضياع تام على كافة الجبهات. فما أكثر ما تغيرت السياسات فى نظم الحكم وفى الاقتصاد وفى التربية وفى الاختيارات الاجتماعية، وما أكثر ما أجهضت بدايات، وما أكثر ما تباعدت الشقة بين الأقوال والأفعال وبين الأفعال والوقائع، بل ما أكثر ما انطلقت الأعمال على غير هداية، وما أكثر ما حضعت لأهواء شخص يظن فى نفسه أنها موضع الإلهام والعصمة، وما أعظم الافتقار إلى التناسق والترابط بين شتى ميادين نشاط المجتمع، بل وفى داخل أقسام نفس الميدان ومالك لا تنظر من علو إلى أحد ميادين القاهرة لتجد أعظم اضطراب وأقل هداية وترتيب وتنظيم وفعالية. وما هو

إلا منظر رمزي. في هذا الوضع ضاعت حدود الحقوق والواجبات، ولعل منطق الغابة كان قائما فى مصر منذ محمد علي، يتوارى حينا ويصرح بنفسه حينا، ولكنه لم يكن أشد صراحة فى الاعلان عن نفسه مثلما حدث على التدريج منذ عشرين عاما، منذ انهيار سنة ١٩٦٧ الخطير. وإننا نقول، وندرك ما نقول، إن سببا عظيما من أهم أسباب هذا الوضع العام هو أن المجتمع المصري، والثقافة المصرية من ورائه، لم يحدد لنفسه صراحة وتفصيلاً فلسفته وأصولياته التى تهديه، لا بالمعنى الاصطلاحى الخاص الدقيق، وذلك اطلاقا، ولا بالمعنى العام، معنى التوجهات العامة والاختيارات الأساسية، اللهم إلا فى فترتين أشرنا من قبل إليهما، وفيما عدا الاتفاق على الرغبة فى «النهضة»، ولكن لا وضوح ولا حسم بشأن أسئلة أهم: أى نهضة؟ لصالح من؟ وما مصر أولا؟

ولعل من أبرز دلائل هذا التخبط الشديد إلى درجة الضياع ، والذى نرجعه فى المقام الأول إلى غياب الفلسفة المصرية ، أن المصريين لا يزالون حتى هذه الساعة ، وبعد مائة وتسعين عاماً من تاريخهم الحديث ، يتساءلون عن هويتهم . وآخر مظاهر هذا التساؤل فى الأعوام الأخيرة مايدور من كلام حول مايسمونه « مشكلة الانتماء »، فقد أصبح محض صلة الشخص أو المواطن بجماعته « مشكلة » ، ومايسمونه « بناء الإنسان المصرى » وهو مايدل ، منطقيا ، على أحد شيئين بالضرورة : إما أن هذا البناء المزعوم غير قائم ، وإما أنه بناء سيئ على نحو من الأنحاء ، وهو مايعود إلى القول بأنه ليس ببناء. أو ليس من أول واجبات الفلسفة أن تحدد للمواطن ذاتيته ؟ ولم تكن هناك ، وليست هناك ، فلسفة مصرية ،فلم يكن هناك تحديد للذاتية .

على أن الضياع الفلسفى والثقافى والاجتماعى ينتهى إلى نتيجة ينبغى أن تقلق بال الجميع ، ومن يشتغل منهم أو يهتم بالفلسفة والثقافة أو لا يفعل ، لانها نتيجة تلقى بأثقالها على الجميع : تلك هى أن بناء الدولة المصرية ذاته ،وبعد هذه الأعوام المائة والثمانين التالية على حكم محمد على، لم يكتمل بعد ، بل قل إنه يهتز بشدة منذ عشرين عاماً تحت وطأة الأزمات الخطيرة والتوجهات المتعارضة والارتجالات المتتالية واستقالة أصحاب المسئولية الفعلية ، وفى مقدمتهم المفكرون فضلا عن رجال الادارة والقانون والسياسة والتنفيذ ، استقالتهم عن أداء واجباتهم الحقة فى رعاية بناء الدولة وتوطيده ، والعناية به . ولا نقصد بالدولة جهاز السلطة السياسية ، فهناك دائما سلطة سياسية وهى تكون لنفسها جهازها، وماأكثر ماتتابعت أجهزة سلطات سياسية فى مصر منذ سنة ١٩٥٢م ، وإنما نقصد مايبقى من وراء تغيرات هذه السلطات السياسية الحاكمة ، ومايقف، أو ينبغى أن يقف ، مستقلا عنها ومتمايزا ، أى جهاز إدارة شئون المجتمع من حيث هو آلة بشرية ينبغى أن يتوفر له من استقرار القواعد ووضوح الغايات مايجعله فى خدمة المجتمع بالفعل ، لا أن يكون أداة للسيطرة عليه ، ولا أداة لخدمة مصالح السلطات السياسية المتعاقبة . إن الدولة المصرية من أهم معالم تاريخ مصر ، بل إن بناء الدولة المصرية صاحب كون مصر مصر منذ أن ظهر إلى الوجود بالتدريج هذا الكيان

الفريد فى تاريخ المجتمعات البشرية ، والذى يسمى : مصر ، وهي، أى الدولة المصرية ، إحدى دعامات كبرى لاستمرار مصر واتصالها فى خلال آلاف السنين كيانا متميزا حيا متصلا وحيداً لا مثيل له فى قدمه ولا فى تجانسه ، فماذا نرى فى شأن بناء الدولة المصرية والذى يسمى أحيانا بالجهاز الحكومى في تسمية يمكن أن تخضع للمناقشة ؟ نرى التخبط ، نرى الافتقار إلى الاتساق ، إلى حد التعارض الصريح ، نرى اللافعالية ، نرى الفساد العظيم ، وأخيرا، وليس آخراً، نرى ضعف الثقة من جانب المواطن فى فائدة هذا الجهاز وفى أمانته ، وليس عليك ، أيها القارئ الكريم ، إلا أن تتذكر عشرات الفضائح التى تمتلئ بها أعمدة الصحف كل عام من الأعوام الأخيرة ، وماهى إلا قطرات من محيط ، ولا يعلم إلا الله أسباب الاعلان عنها ، ولا يقولن أحد إن الإعلان عن هذا الفساد العظيم دليل صحة ، بل هو وحسب دليل عظم خطورة الوباء، لأن الاعلان عن الفساد هو بالفعل دليل صحة فى مجتمع واضح الاتجاه مستقر القواعد تقوى فيه جهات الرقابة بأنواعها ، مثل المجتمع الأمريكى الذى يحلو للبعض الاستشهاد به في أمور دون أمور ، ولكنه دليل مرض خطير فى مجتمع ضعيف متخبط الخطوات غير واضح الاتجاه ولا مستقر القواعد ، لأنه لا فكر له ولا فلسفة مستقرة فى ضمير المواطنين اقترحتها عقول المفكرين واستغرق المجتمع فى مناقشتها جيلا وأجيالا ، حتى صارت عقيدة تنقلها التربية، وتبث فى نفس الوقت وسائل تحسينها وتطويرها وتصحيحها . هكذا مهمة الفلسفة، ولم توجد لمصر فلسفة .

أضف إلى هذا مايترتب على عدم وجود خط مستقر أساسى لفكر المجتمع من إعاقة لوجود التخطيط السليم فى الاقتصاد وفى الاستراتيجية على الأخص، ولانتظام مثل هذا التخطيط واتصاله. وان ظن البعض أن التخطيط فى هذين الميدانين وغيرهما إنما هو من عمل « الخبراء » أو من عملهم وحدهم لهو ظن ساذج ، لأنه يتأثر بالاختيارات التى تتم فى هذين الميدانين تحديد وجهة حركة المجتمع بأسرها ، وهذا الأمر الأخير من شأن الفكر والفلسفة والأصوليات ، وقل مثل هذا فى أسس التربية ، وقد سبق أن أشرنا إليها .

إن المتتبع بدقة لكل ماسبق أن قلناه يدرك أننا لا نقصد أن نقول إن غياب الفلسفة المصرية هو السبب المباشر والوحيد لكل الظواهر السلبية التى عددناها ، وإنما قصدنا أن نقول إن هذا العامل يدخل فى تكوين هذه الظواهر بدرجات تختلف قوة وضعفاً ، ولكنه موجود فى رأينا دائما فيها جميعاً. وهذه ظاهرة أخرى لانشك أن غياب التوجيه الفلسفى الأصولى المصرى الوطنى هو عنصر أساسى فيها ، رغم أنه قد لايبدو ظاهراً فى مقدمة المسرح بشأنها ، نقصد ظاهرة الاضطرابات السياسية التى شهدت السنوات العشر الأخيرة على الأخص أمثلة حارقة عليها . والأساس أن غياب الفلسفة والاصوليات المصرية هو من أسباب اضطراب الفكر والعمل على السواء ، والاضطراب السياسى هو أحد جوانب العمل ، وهو يظهر خاصة فى فترات تغيير الاتجاه على نحو حاد ، وهو

مايتوافر فـى الفترة التى أشرنا إلـيها . وهذه الاضطرابات السيـاسية لن تتوقف ، اللـهم إلا إذا استقر المجتـمع على الاخـتيار الحـر المتروى لتـوجهاتـه ، ولن يتـم هذا إلا بعد ان يـقترح عـليه المفـكرون والفلاسفة المؤصلون بدائل وبدائـل يفكر عليها ويوازن فيما بينها حتى يستـقر وجدانه على بعضها ، بعـبارة أخرى : إن إحدى الـطرق الضـرورية لتلافـى الاضطراب السـياسى ، عـلى الأمد المتـوسط والطويل على الأخص ، وهو ظهور بدائل فلسفية تأصيـلية مصرية قومية ، وأما مايظنه أهل السذاجة اليوم من أنهم قـادرون على معالجة أسباب الاضطراب السياسى الخطيرة بعظات حـينا وبمشروعات توهم أنها فكرية حيـنا ، فإنهم سوف يعلمون فى وقت لا ينفع فيه النـدم قصر نظرهم ، بل هم قد يعلمون ولا يبالون ، أو يعلمون ويعاندون .

إن وضع الاضطراب والتـخبط والسير على غير هـدى متصل ، والذى يميز المجتمـع المصرى منذ عهد إسـماعيل إلى الـيوم ، وغدا ، علـى وجه عام ، هو وضع يـتراوح مابين تقـييد الإرادة وكبـتها ووأدها ، ومابين الحـط من الكرامة وقتلهـا ، بل إنه قد يتسم بما هـو أخطر : أفلا يتميز بـعدم رعاية البعض ، المزعـوم أنهم قادة المجتمع فكـريا وعلى تنوع جبهـاته ، لحقوق هذا المجتمع وعـدم قيامهم بمسئولـياتهم بل والتزاماتـهم ؟ وكيف يمكن أن يسمـى هذا الوضع من بعض جوانـبه؟ أو لـم تحدث خيانة ؟ وكيف كان يمكن للسيطرة الغربية أن تستمر على مصر ، ماعدا سنوات قليلة ، ومنذ مشروع حفر قناة السويس ، إلا عن طريق خيانة ؟ وإننى أترفع بأهل الفكر وأهل الفلسفة عن أن يدخلوا فى طائفة من قصد قصدا هذا الطريق ،وإنما هم قـوم مخلصون لما يعتقدون ، وإنما أقول إن اتجاه من أراد منهم ربطنا إلى فكر الحضارة الغربية وفلـسفتها لا يمكن إلا أن يكون تأييدا لاتجاه هؤلاء الآخرين فى ميادين الاقتصاد والإعلام والسياسة ، بل وتبريراً على المسـتوى العقلى لربط مصر إلى تبعية السيطرة الغربية ، أى سيطرة الحضارة الغربية ككل .

بل إن هؤلاء المفكرين والمشتغلين بالفلسفة وقعوا فى خطأ كبير ، هو خطأ فكرى أو ثقافى خطير يؤدى إلى نفس نتيجة استمرار تبعيتنا للـغرب ، بل لعله من أهم أدوات هذه التبعية ، نقصد أخذهم المعكوس بما يـسمى " بالمركزية الغـربية " وهذا المفهوم حديـث الظهور فى الفكر الـغربى ذاته ، ولـم يظهر إلا منذ بضعة عقود ، وبعد بداية تقلص السيطرة الـعسكرية والسياسية للحضارة الغربية، ممثلة فى قواها الكـبرى ، بعد مايسمى بالحـرب العالمية الثانية ، وهـو ينبه إلى أن نظرة الغربـيين ، والفكر الغربى ، إلى الثقافات والمجتمعات الأخرى تنطلق من الفكرة ، الضمنية أحياناً والصريحة حينا ، التى تزعـم أن الغرب والانسان الـغربى هو " مركز " الإنسانية وهو أعلى نمـاذجها ، والباقون أدوات له أو مقلدون عـلى أفضل الأحوال ، تقليـدا لا يرقى بالطبع إلى مـرتبة الأصل . نقول إن من تولـى توجيه أمور الفكر ثم الفلسـفة فى بلادنا ، ومنذ قاسم أمين وأحمد لطفى السيـد ، أخذ هذه النظرية ذاتها .

وأصبحنا ننظر إلى أنفسنا بما يريد الغرب أن ينظر به إلينا ، لينتهى الأمر إلى العقيدة الضمنية الموجودة لدى الكل على وجه التقريب ، والتى نهدف هنا إلى كشفها واتهامها تمهيداً للثورة عليها وإزالتها ، بأننا أقل من الغرب ، واقعا وقدرة على السواء ، وماتمجيد كل ماهو " مستورد " من المنتوجات ، فى الأيام العصيبة التى بدأت مع السبعينات ، إلا ناتج مباشر لهذه العقيدة الضمنية ، مع أسباب أخرى بالطبع . فانظر اذن إلى مدى خطورة الأخذ بأفكار فلسفية وتوجهات فكرية على حركة المجتمع ، بل وعلى حياة مصر ، مجرد الحياة ، وهى تلك الأفكار والتوجهات التى أجهضت فى المهد إمكان قيام فلسفة مصرية وطنية ، حين انخدعت بوهم واحدية الفلسفة ، وماوراءه من أوهام ، على ماسنرى من بعد تفصيلاً .

إننا بغير فلسفة وأصوليات نكون بغير أساس ، ولهذا تجدنا ، فى معظم فترات تاريخ مصر الحديث ، نقف موقف الدفاع ، ونادرا ما أخذنا موقف المبادرة . وفى هذا مافيه من أمارات ضعف المجتمع وقلة الرجاء فى مستقبله إذا استمر على ماهو عليه من توجهات. إننا فى حالة فقر دم دائم ولهذا كان من المفهوم انتشار حالة الإحباط ، النفسى والعقلى على السواء ، واستمرارها ، ويبدو أننا لا ندرى أن الاحباط إنما يخدم مصالح الغرب ،وأن الذى يبنيه ويقويه ويدعمه من داخلنا مواطنون لنا ، لا يدرون ، أو قد يدرى بعضهم ، أنهم يعملون ضد مصلحة مصر ، وضد مصلحة مجموعة الثقافة العربية التى ينبغى أن تقودها مصر ، بل وضد مصلحة الكيانات الإفريقية والآسيوية والعالم الإسلامى ، وضد مصلحة الغرب نفسه فى النهاية ، على نحو معين دقيق سنبينه فى مكانه من بعد فى هذه الدراسة .

إن الفلسفة المصرية مظهر للوطنية ومظهر للقومية الجديدة والتى نريد أن نبنيها مع إخواننا المتكلمين باللغة العربية من الخليج إلى المحيط ، وهى ليست مظهرا وحسب ، أى تشخيصاً محددا، بل إن لها وظيفة وطنية وقومية ، على ماسنعود إليه من بعد . ولكنا نجتزئ من القول مايتصل منه مباشرة بهذا الذى نحن بصدده : إن على الفلسفة أن تقدم لنا عقيدة جديدة تدفع بنا إلى القوة وإلى احترام الذات وإلى السعادة.

رابعاً : نتائج تخص المستقبل :

إن الوضع الفلسفى القائم يؤدى إلى ناتج سلبية خطيرة تخص مصر ومن يرتبط بمصر، بل وتخص الغرب ذاته ومستقبل العالم الانسانى ، وقد أشرنا إلى نتائجه فيما يخص الثقافة المصرية

وفيما يخص المجتمع المصرى ، ويمكن أن نمتد بنفس الحديث إلى مستقبلهما ، ونضيف هنا أن الوضع الحالى يعوق التحضير الكافى والفعال لملاقاة المشكلات الكبرى التى ستجابهنا فى المستقبل. وهى على الأخص مشكلات الصراع بين الأجيال وبين المرأة والرجل ، ومشكلة القيم الجديدة المناسبة لعالم جديد ، ومشكلة علاقة الإنسان بالآلة، ومشكلة الموقف من الطبيعة ، ومشكلة قيمة العلم ومدى سلطانه وكيفية استخدامه ، فضلا عن نوع النظام السياسى وذلك الاقتصادى المناسب واختيار مفاهيمهما الأساسية ، واظهار علوم مصرية جديدة تخرج عن سيطرة مفاهيم العلم الغربي.

على أن الخطر على المستقبل لا يلحق بمصر وحدها ، وإنما هو يلحق ايضاً بالمجموعة التى ترتبط بها ارتباطا لصيقاً ، أى مجموعة الشعوب المتكلمة بالعربية ، والتى لابد من ارتباطها الوثيق بها ، وعلى نحو عضوى ما أمكن ، حتى تدرأ عن نفسها خطر الغرب من جهة ، ولتقوم بالإعداد لحضارتها الجديدة من جهة أخرى. ذلك أن مصر هى القائدة الطبيعية ، لألف سبب وسبب ، لهذه المجموعة ، وضياع مصر هو ضياعها فى كلمة واحدة .

أما عن العالم الانسانى ككل ، فإن غياب الفلسفة المصرية الواعية ، ومصر هى ماهى أهمية ومكانة فى تاريخ الحياة الانسانية وبين الشعوب ، يؤدى بالضرورة إلى ضياع فرصة ثمينة لانقاذ العالم من هاوية تقوده إليها القيادة الغربية ، أى قيادة حضارة هى بسبيل الانهيار الفعلى . وسنعود من بعد بالتفصيل إلى فكرة انهيار الحضارة الغربية وإلى فكرة العالمية .

كذلك فإن غياب فلسفة مصرية تنظر إلى الوجود من جديد بنظرة مبدعة فيها تتوازن على السواء مستويات الذاتية المصرية والبعد القومى وذلك العالمى ، هو خسارة لشعوب الغرب ذاتها ، خسارتها فى عدم انقاذ نفسها من هاوية العدوان على الآخرين وعلى الذات بقيام حضارة جديدة تجد فيها مكانها العدل ، فلا تندفع إلى الجنون المقدمة عليه بالحتم فى ظل الظروف الحالية لسيطرة المصالح المالية والراغبين فى الربح وحده وبأى ثمن على معظم مقاديرها .

لقد فصلنا القول فى هذه المقدمة فى تصورنا للوضع الفلسفى القائم فى مصر ، وفى نتائجه على مستويات شتى ، وأشرنا فى خلال كل ذلك إلى بعض ، وليس إلى كل ، مايرتكز إليه ذلك الوضع من أسس وفروض نعتبرها جميعاً أخطاء قاتلة ، وسوف نعود من جديد إلى تفصيل القول فيها فى مكانها ، ولكنا نهتم من الآن بالرد ، فى كلمة واحدة ، على من يقول : أو ليس فى قيام هذا الوضع ، واستمراره لتسعين عاماً ، تبرير بحد ذاته لصحته ؟ فنقول : إن الوضع قائم ، ولكنه غير مشروع ، وليس صحيحا ما بُنى على غير الصحيح ، ولا فرار من نبذه ومن إقامة وضع جديد . وسوف نحاول فى هذه الدراسة تفنيد مانعتبره غير صحيح ، واقتراح الطريق الجديد .

الباب الأول

نظرة سريعة إلى ماضى الفلسفة
فى مصر وحاضرها

الزمن حلقات مترابطة ، وهى كثيرا ماتكون متداخلة أيضا فى الزمن الانسانى والاجتماعى ، وحيث إن الماضى الثقافى يؤثر بقوة على المستقبل ، فلابد من تحديد سريع لماضى الفلسفة فى مصر وحاضرها ، قبل الحديث عن مستقبلها ، حتى وإن أردنا لهذا المستقبل أن يكون « انقطاعا » مع الحاضر والماضى ، أكثر بكثير من أن يكون مجرد « تال » عليهما ، فضلا عن رفضنا لفكرة أن يكون « امتدادا » لهما ، كما سنرى .

ولكن هذا التحديد لا يمكن إلا أن يكون سريعاً فى إطار موضوعنا الحالى ، لأن تاريخ الفلسفة فى مصر فى تاريخها القديم يحتاج إلى محض جمع مواده الأولى ابتداءً، بل إن تاريخ الفلسفة فى مصر الحديثة ذاتها لم يفكر فيه أحد إلى اليوم بهذه الصفة ، وإذا كانت مواده موجودة ، إلا أنها مبعثرة موزعة ومستورة أحيانا ، فضلا عن جهد إعمال النظر الضرورى فى هذه المادة وترتيبها واستخراج النتائج منها ، وهذا عمل يحتاج إلى بحوث متعددة متتالية ، ولعل جهة جامعية أن تتولى العمل ببرنامج يشترك فيه باحثون متعددون ، ومنهم طلاب للدرجات العليا الجامعية ، يتوالون على تغطية الفترات الزمنية المتتابعة ، كما يمكن تقديم أكثر من صياغة لأوضاع نفس الفترة من جانب باحثين مختلفين .

لهذا ، فإن مهمتنا فى هذا الفصل التمهيدى ، ستقتصر على استعراض زمنى سريع ، لا يقصد إلى الشمول بل إلى مجرد الإشارة إلى العلامات البارزة ، ثم نتوقف عند الفروض القائمة وراء وضع الفلسفة الحالى فى مصر، وقد نقف قليلاً كذلك عند بعض محاولات التجديد الفلسفى .

أية دراسة لتاريخ الفلسفة فى مصر الحديثة ينبغى أن تبدأ من وضعها فى خلال العصر العثمانى، وفى الأزهر ومقرراته ، وخاصة فى الفترة السابقة مباشرة على الحملة الفرنسية على مصر ، ولابد كذلك من النظر فى « الأيديولوجية » التى عرضتها قوات الاحتلال الفرنسى وردود الفعل عليها ، ثم فى مضمون التعليم الأميرى فى عهد محمد على ، ثم التوقف وقفة طويلة عند رفاعة الطهطاوى ورحلته الفكرية الطويلة وحتى وفاته عام ١٨٧٢م، وربما نجد مادة أوضح بعض الشىء فى كتابات السبعينات ، وخاصة فى فترة محاولة الوثبة (١٨٧٨ - ١٨٨٢م) ، عند أديب اسحق ومحمد عبده، وغيرهما مع الاهتمام بدراسات مناهج التعليم فى مدرسة الحقوق الفرنسية ، التى سيتخرج منها قاسم آمين حوالى أواخر هذه الفترة ، وبالكتابات التالية حول جمال الدين الأفغانى وباسمه، نظرا لمكانته المركزية فى عقول أهل العصر ، مع ماستدخله الأقلام الشامية من أفكار، وربما نجعل من منتصف التسعينات بداية فترة جديدة تمتد حتى نشأة الجامعة الأهلية (١٩٠٨م) وحتى ١٩١٤ أو ١٩١٩م ، وفيها نجد حديثا أوضح عن فلاسفة الغرب وفلاسفة المسلمين تحت أقلام محمد عبده،

وفرح أنطون وقاسم أمين وأحمد لطفى السيد ، فضلا عن الأقلام الناشئة فى ذلك الوقت ، والتى ستتصدر عالم الأفكار فى العشرينات ومابعدها ، وسنجد دروس ماسينيون عن المصطلح الفلسفى فى الجامعة الأهلية ، وربما حديث غيره فيها أيضاً مما سيحدده الاستقصاء الدقيق، وربما تبدأ مرحلة جديدة، إما مع ١٩١٩ سنة عودة طه حسين من فرنسا وبداية أحاديثه عن اليونان ، وإما مع ١٩٢٥ سنة تحول « الجامعة الأهلية » إلى « الجامعة المصرية » وانشاء قسم للفلسفة فى كلية الآداب بها . وربما كانت نهاية الحرب العالمية الثانية (١٩٤٥م) إيذانا ببداية مرحلة جديدة تمثلت فى دخول دم جديد فى عالم الكتابة الفلسفية والدراسة الفلسفية على السواء ، وفى نزول المفاهيم الفلسفية إلى الشارع الاجتماعى والسياسى وظهور تداخلها مع المفاهيم والمذاهب الأدبية ، وللباحث أن يميز فى الفترة التالية على ذلك بين مايشاء من تقسيمات ، حتى نصل إلى وقتنا الحاضر .

ماذا حدث فى هذه الفترة الطويلة ؟ لنعد مرة أخرى إلى التتبع الزمنى ، لكن لكى نستخرج منه توجهات أساسية استقرت فى النهاية على هيئة برنامج ، ضمنى حينا وصريح حينا آخر ، مع انشاء الجامعة الحكومية فى عام ١٩٢٥.

كان لابد أولاً من إعادة القيمة إلى اسم الفلسفة ، أو « الحكمة » على يد رفاعة الطهطاوى على الخصوص ، وفى ظل مقولة التجديد الأساسية التى أطلقها الشيخ حسن العطار ، أستاذ رفاعة وراعيه الذى سيصبح شيخاً للأزهر : « إن بلادنا لابد أن تتغير أحوالها ، ويتجدد بها من المعارف ماليس فيها ». إن الأزهر منا ولنا ، نحن المشتغلين بأمور الفلسفة والاصوليات ،ونحن له ، لأنه ليس مؤسسة دينية إسلامية وحسب ، بل هو كذلك ، وربما فى المحل الأول ، مؤسسة مصرية قومية ، وهو أيضا مؤسسة علمية . فلا عجب أن يكون حسن العطار ، بمقولته تلك ، هو رأس حركة التجديد العلمى والفكرى فى مصر ، ولا عجب أن يكون أكبر اسمين فى عالم الفكر فى مصر فى القرن الميلادى الماضى ، رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده ، من أبناء الأزهر .

ثم جاء بعث كتب القدماء ، وربما تميز عصر الخديو اسماعيل بمحاولة النظر من جديد فى مذاهب الإسلاميين ، ومنهم الفلاسفة ، وشارك فى هذا الطهطاوى ومحمد عبده ، وكان هذا الأخير تحت قيادة جمال الدين الأفغانى فى هذا الصدد، وتميز الأفغانى بدعوته إلى معرفة قدماء الاسلاميين، وخاصة ابن سيناء ، وإلى الانفتاح على الغرب معاً ، وسوف يجد الباحث شواهد على هذا سواء فى أثناء اقامته فى مصر أو فى مراحله التالية. وقد كان من أهم نتائج الاحتلال البريطانى لمصر خضوع الجميع أمام قوة الغرب ، ولجد عند الشيخ محمد عبده بدايات تكون مفهوم « العقل الواحد » و «العلم الواحد »، بل إن بعض ثقات الباحثين يريد أن يجعل منه فيلسوفا وينظر إليه فى إطار من افكار الحضارة الغربية فى عصره .

ومع قاسم أمين وأحمد لطفى السيد ، تلميذى محمد عبده ، من بعض الجوانب على الأقل ، تبدأ مرحلة رابعة ، بعدمراحل اعادة القيمة إلى اسم الفلسفة والحكمة وبعث قدماء الاسلاميين اسماء ومذاهب والانفتاح على الغرب ، قوامها الارتماء نهائيا فى أحضان الغرب ، وإعلان واحدية الحضارة متمثلة فى أوربا وإرادة اهمال التراث القديم لأنه لا يتماشى مع النموذج الأوربى ، بما يؤدى إلى نفى الذات تاريخا وواقعا ، ثم ، أخيرا لا آخرا ، إعلان التلمذة على أوربا ، وإبعاد فكرة المشاركة والوقوف معها على قدم المساواة التى كانت تتراءى أحيانا أمام الأفغانى والنديم ومحمد عبده، وذلك حين يقول أحمد لطفى السيد إن الأوربيين هم «أساتذتنا» فى كل شيىء، وإننا تلاميذ فى مدرستهم(«المنتخبات»، الجزء الثانى ، ص ٦١) .

وهكذا أصبح الهدف الذى ستقوم على تحقيقه الجامعة المصرية الحكومية هو نقل العلم الغربى ، وسيقوم كتاب العشرينات والثلاثينات بالتعريف به فى كتبهم ، وبتبسيطه على الأخص فى مقالات الجرائد . هذه الاستراتيجية هى نفسها التى تحكم الجامعات المصرية ، ومعها كل الجامعات العربية، منذ ١٩٢٥ إلى اليوم. وقد أخذ هذا النقل أشكاله المختلفة : من نقل للنصوص إلى نقل للمبسطات الغربية ذاتها ، إلى محاولات التأريخ للفلسفة الغربية ، إلى دراسة بعض موضوعاتها . ثم شهدت الفترة التالية على الحرب العالمية الثانية محاولات للانعتاق الجزئى من أسر اطار النقل ، وذلك بدراسة لميادين وموضوعات تكون على مستوى الدراسات الغربية المماثلة ، فالغرب يظل دائما هو النموذج ، ومن أوائل هذه المحاولات دراسة محمود أمين العالم عن مفهوم المصادفة ، وتدخل فى هذه المحاولات كذلك رسائل المبعوثين إلى أوربا وامريكا ، ولكن كل ذلك يتم فى اطار الهيمنة الغربية من جهة ، والسير على طريق الحضارة الواحدة والعلم الواحد والعقل الواحد وأننا لا نزال نحتاج إلى التتلمذ على الغرب ، من جهة اخرى . بل إن دراسات تأريخ الفلسفة الاسلامية ذاتها سارت فى ظل التوجهات والفروض الغربية. وقد شهدت سنوات الاربعينات كذلك محاولة تبنى اتجاهات فلسفية غربية ، يظنونها « معاصرة »، أهمها الوجودية والماركسية اللتان سوف تصل أصداؤهما إلى الشارع المصرى نفسه. وفى خلال كل ذلك سوف يحظى اليونان باهتمام خاص ، منذ أن ظن أحمد لطفى السيد آن نهضتنا الجديدة لن تقوم إلا على أساس معرفة أرسطو من جديد ، ووراء هذا أخطاء وأخطاء وأوهام .

ماهى الأسس والفروض والأطر العامة التى قام كل ذلك عليها ، وعلى الأخص فى عهد التأسيس المنظم للنشاط الفلسفى فى مصر، أى منذ الدعوة إلى قيام جامعة أهلية (١٩٠٨) حتى تحويلها إلى جامعة حكومية (١٩٢٥)وهى التى تحكم قواعدها كل النشاط الجامعى فى مصر إلى اليوم، حيث يرتبط النشاط الفلسفى بالجامعة أوثق ارتباط؟

أولاً : الأسس الثقافية لعصر التأسيس

إن جذور العصر (١٩٠٨ ـ ١٩٢٥) ينبغي أن تعود إلى عام ١٨٨٢م، عام الاحتلال العسكرى لمصر ، وعام الهزيمة المصرية على مستوى القيادة العسكرية والقيادة الشعبية الوطنية والروح القومية واحترام الذات والثقة فى التراث الثقافى ، كل ذلك على السواء ومعا ومتداخلا ، وهو أيضا عام انتصار الغرب انتصارا نهائيا على مصر وانتصار الخديو الخائن ونظام الحكم الدخيل المستغل وطبقة كبار الموظفين الذين لا يعرفون ولاء إلا لمصالحهم الصغيرة الجزئية وللحاكم الذى بيده أمرهم ، سواء كان الخديو أو الاحتلال ومنْ ورائه الغرب كله. ولا شك أن هذا كله يحتاج إلى صفحات طويلة لتفصيله ، ونتوقف هنا وحسب عند مسألتين جزئيتين وعند خلاصة درس الاحتلال البريطانى فى عقول المصريين ونفوسهم .

أما المسألة الجزئية الأولى فهى أن نفس هذا التخطيط بقسميه السلبى (الهزيمة) والايجابى (انتصار بعض القوى) هو الذى يسود تطور الوضع فى مصر من بعد الاحتلال إلى ١٩٥٢م وربما استمر من بعد هذا التاريخ فى فترة أو أخرى ، على نحو أو آخر ، ولك أن تعود لتتأمل فى تفاصيل نقاط الفقرة السابقة بعناية .

المسألة الجزئية الثانية هى أن انتصار الاحتلال الأوربى كان يعنى هزيمة نهائية فى أعين المصريين لقوة كان لا يزال لها بعض مظاهر المهابة الخارجية أو الاسمية على الأقل ، ألا وهى السلطنة العثمانية ، فانهزمت تركيا العثمانية على مستويين : مستوى علاقات القوة مع بريطانيا العظمى ، فبدا أن السلطان لا يستطيع فعل شيء حقيقى أمامها ، ومستوى ثقة المصريين فى أنه مدافع أخير عنهم، حيث قام بدور حاسم فى ضرب القيادة العسكرية المصرية ، وبالتالى فى هزيمة الجيش المصرى النهائية . إن انهيار مهابة السلطنة العثمانية كان يعنى انهيار مهابة آخر ممثل سياسى للتراث الإسلامى ، ولن يعود للتراث من ممثلين غير علماء الأزهر .

وتتمثل خلاصة درس الاحتلال البريطانى فى أمرين متتاليين : الأول هو إثبات لافاعلية التراث، والثانى هو ادراك هزيمة الذات بل واعلان ذلك .

لقد اثبتت طريقة الحياة الاسلامية السابقة وتصوراتها وأدواتها من كل نوع أنها لا تستطيع مقاومة الغرب. لقد ثبت هذا على نحو تمهيدى مع ا لحملة الفرنسية ١٧٩٨ ـ ١٨٠١م ، ولكنه يثبت الآن نهائيا على هيئه هزيمة الجيش وهزيمة العقول وهزيمة الإرادة، ويؤيد هذه الهزيمة ويباركها رأس الادارة ، وهى فى مصر كانت قد تعودت على أن تكون فى خدمة صاحب السلطان لا فى خدمة الأمة أو الوطن أو الشعب أو الناس ، فما هؤلاء الناس جميعاً إلا « عبيد احسانات » الحاكم. لقد احتاج تجرع كأس الاعتراف بلا فاعلية التراث، أى الثقافة السابقة والحضارة السابقة بأكملها ، إلى خمسة

وثمانين عاماً، مابين دخول بونابرت ومحاكمة قادة الحركة العرابية من عسكريين وسياسيين ومفكرين. لقد شهدت هذه المحاكمة فضائح كانت أثقل على قلب مصر وعقلها من الهزيمة العسكرية ، وهى ندور حول محور واحد: هو التخلى عن صورة الذات وقبول مهانة إنكار الذات وهذا هو الدرس الثانى والأهم للاحتلال: إدراك هزيمة الذات التقليدية من جانب والذات على نحو ماحاولت أن تجدد من هيئتها فى سنوات محاولة الوثبة (١٨٧٨ - ١٨٨٢م) من جانب آخر. إن تنازلات عرابى ، فى سجنه وعند عودته عام ١٩٠١ ، على السواء ، وتحولات الشيخ محمد عبده ابتداء من إنكار مشاركته للعرابيين أفكارهم إلى تعاونه مع سلطة الاحتلال بعد عودته من منفاه عام ١٨٨٩م ، هذه التنازلات والتحولات هى إعلانات منوعة الأشكال عن التراجع وانكار الذات بل واعلان هزيمتها ، ولن يستطيع موازنتها فى قلوب الناس موقف بعض العسكريين الثابت كالطود فى وجه الاحتلال إبان جلسات المحاكمة ، ولا اختفاء عبد الله النديم البطولى فى أحشاء مصر ، ثم عودته إلى مسرح الكتابة لفترة شهور معدودة كما كان بل وأقوى مما كان (١٨٩٢ - ١٨٩٣). لقد أصبح اعلان الهزيمة يملأ حياة الناس منذ استعراض الخديو توفيق الخائن (لاحظ مفهوم الحاكم الخائن ، والخيانة على أنحاء) لجيش الاحتلال البريطانى فى ساحة قصر عابدين ، وأخذوا يمضغون عصارتها المريرة حتى لتعودوا فى معظمهم عليها ، إلى أن يعود نفس من ريح الكرامة الوطنية من جديد مع عبد الله النديم أولا ثم مع مصطفى كامل ثانيا (ابتداء من ١٨٩٥ م) ، ولكن الخلفية الأساسية ، والتى سيستمر إلى اليوم منها شيء وأشياء ، هى اعلان هزيمة الذات : لن نقدر عليهم ! او كما قال الجبرتى : إنهم " فوق عقولنا " .

هذه هى أهم التوجهات التى سيرثها عصر التأسيس الجامعى والفلسفى فى مصر (١٩٠٨ - ١٩٢٥) ، لأن أهم رجاله سيكونون فتيانا ، أو أقل من ذلك ، فى عام ١٨٨٢م ، وسيوجه الاحتلال همه إلى توجيههم إلى استخلاص نتائج الهزيمة بذات أنفسهم ، مقتصرا دوره الايجابى على تشجيعهم وعلى الاشارة إلى الطريق. فما هى نتائج الهزيمة ؟ إنها تقوم فى أمرين متداخلين الخضوع لدعاوى الاحتلال ، والانغمار فى ثقافة الغرب وعلاماته .

أما دعاوى الاحتلال ، من الناحية الثقافية وعلى أعلى مستوياتها عمومية فإنها تقوم فيما يلى :

(١) تفوق الغرب .

(٢) الزراية بالتراث .

(٣) ادعاء أن المصريين غير جديرين لا بحكم أنفسهم ولا بالقيادة فى أى مجال كان فى حياتهم

وسيستطيع البحث التفصيلى أن يجد عشرات الشواهد على هذه الدعاوى الاساسية فى سياسة

الاحتلال ، وليس من موضوعنا هنا الدخول فى تفاصيل ذلك ، وإنما ستستطيع السلطة البريطانية الذكية أن تدفع من بين صفوف المصريين بمن يعلن الثقافة الانجليزية نموذجاً أعلى فى التربية وفى طرائق التفكير وفى طرائق الحياة سائرها ، كما نرى فى ترجمة فتحى زغلول المشهورة لكتاب « سر تقدم الانجليز السكسونيين » (١٨٩٩م) ، وفى اعلان عدد من الكتاب عن اعجابهم « بالعدل الانجليزى »، ومن بينهم المفكر المخلص الذى لا يشك فى صدق نواياه واخلاصه لبلده. ثم ألا تزال آثار هذه السياسة بعيدة المدى قائمة إلى اليوم ؟

وما النتيجة العملية لكل تلك الدعاوى وما احاط بها من خلفية استثمرت أعلى استثمار ؟ إنه القول الأساسى بضرورة التلمذة على الغرب ، وينبغى على البحث التفصيلى أن يغطى تفاصيل هذا الموضوع منذ كتابات التسعينات حتى كتاب طه حسين « مستقبل الثقافة فى مصر » الصادر عام ١٩٣٨م .

ولهذه النتيجة رافد متواز معها ، ويتداخل احيانا معها حتى ليصبح أحد وجوهها ، ذلك هو القول الشهير بأن نهضتنا الجديدة لن تقوم إلا على أساس تربية جديدة ، شاملة وجذرية ، وهى دعوة سيقول بها الشيخ محمد عبده (وقد كان يدعو إليها احقاقا للحق من قبل ١٨٨٢م)، ولكن سيمثلها على الأخص أحمد لطفى السيد. ولهذه الدعوة جوانب عديدة قد لا يبدو بعضها من ظاهر منطوقها ، ولن نقف إلاعند جانب واحد من تلك الجوانب لمجرد أن نشير إليه مسرعين : وهو أن هذه الدعوة ستعنى من بين ماتعنيه نبذ التراث نهائياً ، وهكذا غدا عقل مصر مفرغا من مضمونه القديم (ولاحظ استمرار نتائج الثنائية التعليمية منذ عهد محمد على ومدارسه الاميرية التى حجبت الكتاتيب الأزهرية ورمتها فى منطقة الظل) أو يكاد ، بينما لم يكن أحد قد استعد لملء الفراغ الاستعداد الكافى بعد الضربة القاصمة ، فى سنة ١٨٨٢م، لمحاولة الوثبة الرائعة فى السنوات الأربع السابقة . لقد أصبحت الذات المصرية أرضا مستباحة ، وكانت الجهة الوحيدة على أرضها التى تحوز سياسة واضحة المعالم مع أدوات قادرة على تنفيذها وإرادة حاسمة تدفع إليها ومصالح محددة تصوغها، هذه الجهة كانت «قصر الدوبارة » حيث المعتمد البريطانى ، أما الخديو فلا «سياسة » له إن احترمت الكلمة ، وأما المصريون فهم أعداد من الناس بغير فاعلية ، ولن يتم لهم تجمع إلا مع الحزب الوطنى بقيادة مصطفى كامل ومحمد فريد وعلى هيئة الالتفاف الشعبى قبل صورة الحزب الرسمى ، وهو تجمع سيسهل ضربه فى أى حين ، ولم يكن على كل حال ذا توجه ثقافى محدد ، ومواقفه ومواقف زعمائه من بعد ظهوره ومن قبله ستكون بحسب حسابات وقتية قصيرة النظر. الذات المصرية اذن ارض مستباحة، والفاعل الوحيد على ميدانها هو الغرب ممثلا فى الانجليز ، وربما نشاهد من يحاول

الاستعانه بفرنسا ضد انجلترا ، فكأنه يستجير من الرمضاء بالنار، فضلا عن مناسبات إثبات مبلغ سذاجة مثل هذا التوجه ، لكى سيبقى منه دائما أشياء على المستوى الثقافى ، وسيغيب عن أعين الجميع أن ثقافة الغرب كيان واحد وإن تعددت أشكاله وتجلياته .

فلم يكن عجبا اذن أن نبدأ مظاهر « الانغمار فى الغرب » تظهر بوضوح منذ العقد الأول من القرن العشرين الميلادى ، وربما كان ظاهر دعوة قاسم أمين إلى «تحرير المرأة » (ظهر ١٨٩٩م) مؤشرا خارجيا، ومن جانب ما ، على الانطلاقة القوية فى هذا الاتجاه. لقد أصبحت مصر بغير سند من التراث ، وبغير احترام لذاتها السابقة ، وأصبحت تدرك نهائيا أن العثمانيين لا حول لهم ولا قوة ، فضلا عن توجهات الأتراك الجديدة نحو اهتمامات قومية لا اسلامية، وهى التى ستتوج بانتصار جماعة «الاتحاد والترقى » ضد السلطان عبد الحميد فى عام ١٩٠٩ ، فليس أمامنا إلا التعامل مع الأمر الواقع ، وهو الخضوع لدعاوى الاحتلال ، وليظهر منا من يقول : نحن للأوربيين تلاميذ ، وليظهر من بعده من يقول عام ١٩٣٨ : انما الثقافة المصرية ثقافة غربية (أوربية ، أو متوسطية ، وهو مايعود إلى نفس الشىء).

الخلاصة هى أن محصلة ماحدث منذ سنة ١٨٨٢ إلى ١٩٢٥ ، تتمثل فى تحطيم أسس الذات القومية، وقد ترك كيانها فارغا اللهم إلا من تقليد للغرب اتباعا لنتيجة الانغمار فى الغرب ، تقليد يذهب من الملبس والمأكل إلى الأفكار والتصورات والقيم ، ولكنه تقليد صورى أجوف ، فيكون الواقع هو واقع الفراغ الكبير ، حتى أواخر الخمسينات مع ظهور فكرة القومية العربية والدعوة إلى ماسمى بالاشتراكية العربية ، و إن لم يطل العمر بهما على أرض الواقع ، وعلى كل الأحوال فلم تكونا سوى دعوتين أيديولوجيتين ، وما ابعدهما عن مستوى الفكر أو الفلسفة ، ومأبعدنا حتى اليوم من تكوين ثقافى شامل جديد يحدد الذات الوطنية القومية وأهدافها .

ثانياً : إطار النشاط الفلسفي

إن هذا الفراغ الكبير، وهو مسئولية القيادات السياسية والاجتماعية والفكرية جميعاً ، هو الاطار الاعم للنشاط الفلسفى المنتظم فى مصر الحديثة منذ ١٩٢٥م إلى اليوم ، وإن يكن هناك إطاران خاصان له، ولكنهما يقومان فى نطاق ذلك الإطار الأعم .

الإطار الخاص الأول هو التلمذة على الغرب . إن هذا الإطار ليضرب بأصوله إلى أبعد من ١٩٠٨ - ١٩٢٥م، ولعله يبدأ بزيارات علماء الأزهر إلى مرصد علماء الحملة الفرنسية على مصر وإلى مكاتب معهدها المصرى بالقاهرة . وقد كان هدف «بعثات » محمد على إلى أوربا هو اكتساب المعارف التقنية ولوازمها ، أما مع عصر التأسيس الذى نحن بصدده فقد تحول الهدف ليصبح نقل كل شيء، بما فى ذلك نظم الأفكار، تمهيداً للأخذ بها وتقبلها وجعلها جزءا من « تاريخنا » ومن «ثقافتنا » نحن. وقد أصبح التوجه إلى أوربا ، سواء للعلم أو للسياحة ، مقصدا رئيسياً لطبقة الصفوة المصرية ، ومن لم يرتحل بجسده فليرتحل بفكره بين حوائط مكتبته الغربية . وهناك حكاية يذكرها أحمد لطفى السيد[1] فى مذكراته ، وهى توحى بأن الشيخ محمدعبده نفسه كان يتأسى ، على الأقل ، لأنه لم ينهل من مناهل العلم الأوربى مثلما فعل قاسم أمين وأحمد لطفى السيد وغيرهما . وقد كان أبرز اساتذة الجامعة الأهلية من الأوربيين، وسيصل إلى القاهرة من أجل تدريس الفلسفة فى الجامعة المصرية من بعد ذلك أساتذة مبرزون فى بلادهم ذاتها ، ومنهم لالاند ثم بربيه من فرنسا على سبيل المثال . وأصبح السفر إلى أوربا ، وفرنسا على الأخص ، أمل كل طموح فى نيل درجة علمية عليا ، بل زاد الأمر تدهوراً أن بعثات من الأزهر ذاته أصبحت تقصد فرنسا وانجلترا ، وسيصبح على رأس مشيخته العتيدة ، وهى ماهى من حيث جلال المنصب وأهميته ودلالته الثقافية والقومية « دكاترة» نالوا شهادة الاعتراف بالعلم فى أمور الاسلام من أوربيين مسيحيين ، وسيتكرر هذا، ابتداء من الشيخ تاج الدين إلى الشيخ بيصار ، ولنترك جانبا حالة الشيخ مصطفى عبد الرازق.

تلمذة اذن من حيث الرحلة ، وهى كذلك تلمذة كاملة من حيث البرامج الفلسفية الجامعية منذ عام ١٩٢٥ م إلى اليوم ، تلك البرامج التى ينغمر الطالب معها فى تاريخ الفلسفة فى حضارات غريبة عليه من اليونان إلى أوربا ، ولا يكاد يكون لمصر فى هذه البرامج أى نصيب، إلا فى حالات نادرة وبجهد بطولى من بعض الأساتذة الذين لا يزالون يجدون من يقول لهم من زملائهم « المصريين » : الفكر فى مصر القديمة وفى مصر الحديثة ليس " فلسفة" فلا مكان له فى برامجنا .

---

(١) أحمد لطفى السيد ، "قصة حياتي"، كتاب الهلال ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٣٧

وتلمذة كاملة كذلك من حيث السلطات المرجعية فى تدريس هذه المقررات الغربية والعربية معا. فالمراجع لابد أن تكون بالانجليزية والفرنسية وأخواتها ، هذا بالضرورة ، وينطبق ذلك حتى على بحوث الفلسفة الاسلامية ، ومن لم يجد مراجع غربية، أو من لم يستعملها، لا يفوته أن يذكر بعض القواميس ودوائر المعارف الغربية .

الإطار الخاص الثانى للنشاط الفلسفى فى مصر منذ ١٩٢٥م ، يتبع الإطار الأول ، وهو بوجه ما نتيجة له . ذلك أن هؤلاء الذين وقعوا فى التيار الغربى وقوعاً كاملاً انتهوا إلى رفض أية قيمة للتراث ، وهذا منطقى ، ولكن حدث أمر غريب : وهو أن هؤلاء الذين أرادوا الدفاع عن التراث لسبب أو آخر ، وعلى وجه أو آخر ، فعلوا ذلك ، فى غالبيتهم ، فى إطار هو نفسه إطار التغريب، وهو اطار تبرير التراث بحسب معايير الغرب ذاته. واختلفت هيئة هذا التبرير، ولكن ربما كانت أهم مفاتيحها هى : «أخذتم منا»، «سبقناكم»، «عندنا مثل ماعندكم». إن المتضمن هنا هو أن الذات التراثية موضع للهجوم عليها ، وانقاذها لن يتم إلا على أساس من معايير الغرب التى يقبلها هؤلاء المدافعون على هذه الطريقة باعتبارها ذات قيمة فى ذاتها ، فهى المقياس ، وهو مايعود إلى الانغمار فى الغرب من باب خلفى ، بعد الانغمار الآخر فيه من أوسع أبوابه .

ثالثاً : الفروض المسبقة لاتجاه الانغمار فى الغرب

نقصد هنا عددا من المبادئ لا يكاد يصرح بها تصريحا ، وإن كان بناء النشاط الفلسفى فى مصر الحديثة يقوم عليها بالضرورة ، وهى مبادئ أو افتراضات مسبقة محدودة العدد متسقة فيما بينها ، وقد أصبح ينظر إليها وكأنها من البديهيات الساطعة التى لا تحتمل المناقشة ، ومن هنا فلاحاجة إلى النص عليها فى كثير من الأحيان. هذه الفروض المسبقة تشكل نوعا من «الايديولوجية» الثقافية للطبقة المفكرة فى مصر فى عصر التأسيس الذى أشرنا إليه، ونقلته إلى الاجيال التى تلتها إلى اليوم

وقد تمت صياغة هذه الايدبولوجية بشكل واضح ، وإن يكن غير مباشر أحيانا ، عند قاسم أمين . ثم نشرها وفصل فيها ودافع عنها أحمد لطفى السيد ، الذى سيكون لعظيم نفوذه وطول عمره شأن فى استمرار الاحترام لها وسيادتها على مسرح الحياة الفكرية لفترة طويلة، جداً . فما هى هذه المبادئ أو الفروض المسبقة ؟

هناك أولا تصور التاريخ الانسانى على هيئة خط متصل ، تعاقبت عليه الحضارات ، وسلمت كل منها «الشعلة» إلى ماتلتها ، حتى وصلنا إلى قمة ذلك الخط المتصل ، وهى الحضارة الغربية فهناك اذن مبدأ عام (الخط المتصل) وتطبيق جزئى ولكنه حاسم (الغرب هو قمته). ومن الغريب أن الكثرة الغالبة لم تسأل نفسها : هل كان هذا هو دائما تصور التاريخ وتصور العلاقات بين

الحضارات والأمم فيه ؟ وهل هناك تصورات أخرى ممكنة ؟ وماذا نجنيه نحن وماذا يجنى الغرب من هذا التصور ؟ ولكن هذه الأسئلة لم تسأل ، لأن الجميع كانوا فى إطار الخضوع للغرب ، والغرب ذاته هو صاحب هذا التصور ، وأقل مايقال إنه تصور يفيده هو ويمنحه قوة ساحقة .

المبدأ الثانى هو القول بأن الانسانية واحدة ، والبشر جميعاً متشابهون من حيث الطبيعة ، كل الفرق يقوم فى أن هناك بشراً متقدمين وآخرين متأخرين ، ويكون الواجب على المتأخرين أن يأخذوا بما عليه المتقدمون. ونتيجة هذا المبدأ هى نفس نتيجة المبدأ السابق ، وقد أخذ به هو الآخر فى نفس الإطار الذى أخذ فيه بالمبدأ السابق : فالإطار هو الخضوع للغرب، والنتيجة هى أن الغرب يظل دائما، إلى الأبد ، النموذج والمعيار ، وماعلينا إلا التقليد والتلمذة ، وخاصة فى إطار «الفرق» الهاتل القائم بالفعل و« تقدم » الغرب الذى يتم بمعدلات فلكية . ولاحظ فى هذا دور فكرة « التقدم ».

المبدأ الثالث أن العقل واحد ، اذن فأفكار الغير ، إذا كان متقدما وأنا متأخر، تصلح لى ، إذن هناك إمكان لنقل ثقافة الغرب كلها ، تصورات وعلوما وقيما وأهدافاً ونظما وطرائق للعيش .

إذا ضممت هذه المبادئ بعضها إلى بعض يصبح عليك أن تنتهى إلى نتيجة مفادها أن هناك مستوى ومعيارا واحدا للانسانية وثقافتها وفلسفتها ، ويتعين عليك اللحاق به ، وأن تبذل جهدك فى ذلك ، شأن من يتوجب عليه اللحاق بقطار يسيز ، بل ويغذ فى السير ، وليس أقل من أن تلحق بعربته الأخيرة ، حتى لو كانت من عربات الدرجة الثالثة ، وإلا فأنت محكوم عليك بالبقاء، حرفيا، خارج « الإنسانية » التى تأخذ أحيانا اسم « العالمية » واسم « الحضارة » بألف لام التعريف ، وكل هذا يرجع فى النهاية إلى اسم واحد : الغرب .

رابعا : الإنتاج الفلسفى فى مصر منذ عام ١٩٢٥م

ليس من هدفنا فى هذه السطور أن نقوّم الانتاج الفلسفى فى مصر الحديثة ، بل ولا أن نعرض لتاريخه بأى تفصيل كان ، فهذان أمران يحتاجان إلى مؤلفات خاصة بهما ، وإنما نقصد إلى الاجابة على السؤال الهام : هل هناك بين الانتاج الفلسفى المصرى مايستحق اسم « التجديد » الفلسفى ؟ وإلى أى حد ؟ وهل وصل هذا التجديد ، إن وجد ، إلى درجة الابداع ؟ وهل وصل الإبداع الفلسفى، إن وجد ، إلى مستوى تقديم فلسفة مصرية ؟

إن « الإنتاج » الفلسفى قد يعنى إما الحديث «عن» الفلسفة، وهو مايدخل بصفة عامة فى ميدان التأريخ والعروض المدرسية ، وإما الحديث « فى » الفلسفة ، وهو باب تقديم فلسفات جديدة

بالفعل، أو على الأقل تقديم بحوث فلسفية محضة فى ميادين بعينها ، وفى كلا الحالين ينبغى آن يمتاز الانتاج بالتفرد وبالابتكار بل وبالابداع .

وننظر سريعاً إلى الباب الأول ، باب التأريخ والعروض المدرسية لطلبة الجامعة أو مادونها. إن الغالبية الساحقة من المكتوب الفلسفى فى مصر إنما يدخل فى هذا الباب ، وبعض ماكتب على مستوى عال من الجودة ، ولكن مستويات الجودة تنحدر باستمرار ، وربما بدأ انحدارها بعد الجيل الأول ذاته من الباحثين الفلسفيين فى مصر ، ويزداد هذا الانحدار شدة منذ الأعوام العشرين الأخيرة. والمستقبل مظلم ، إلا إن حدثت ثورة شاملة .

ننتقل إذن على الفور إلى الباب الثانى ، باب الانتاج الفلسفى بالمعنى الدقيق ، وهو بيت القصيد . ونبدأ ببعض التحديد بالسلب : فلا يدخل فى هذا الباب ، إن أردنا الدقة ، مقالات الصحافة اليومية والأسبوعية ، ولا تدخل كتابة بعض العقول الفلسفية حقا (وفى مصر عدد لا يستهان به من هذه العقول بالفعل) فى ميادين الاهتمامات الفكرية العامة ، ولا تدخل أيضا الكتابات التفلسفية الأدبية التى تدل على مزاج صاحبها لا أكثر ، ولا تزيد فى النهاية عن أن تكون تهويمات تلفيقية قصيرة النفس ، ولا تدخل كذلك كتابات البعض من المشتغلين بالفلسفة لهيئات سياسية من مثل الاتحاد الاشتراكى وأحزاب السبعينات الحكومية، ولا يدخل فيه كذلك كتب التأريخ للفلسفة الغربية التى تحتوى على بعض استطرادات باسم المؤلف المصرى وكأنها اضافات من عنده تنتقد أو توفق ، ولا يدخل أيضا كتاب حسن حنفى الأخير «من العقيدة إلى الثورة »، لأنه ينتمى إلى ميدان أصول الدين وليس إلى ميدان الفلسفة .

إذا أنت آخرجت كل هذا من باب الانتاج الفلسفى ، فلن يبقى أمامك وعلى طول هذه السنوات الستين ، إلا كتب ودراسات قد لا تحتاج إلى أكثر من أصابع اليدين لعدها ، ثم إنك ستجد من بينها مايدخل فى باب «اتخاذ » فلسفة غربية والدفاع عنها ، وليس « انتاج » فلسفة بالمعنى الدقيق وبعض الدراسات المتخصصة القوية لا تزال تدور فى فلك الإطار الغربى ، فهى تتكلم مع الغربيين، وليس معنا ولا إلينا فى النهاية .

فماذا يبقى ؟ لا شىء،أو يكاد. فنستطيع أن نقول ، فى ظل هذه الشروط وفى الإطار الذى حددناه ، إنه لا يوجد انتاج فلسفى مصرى حقيقى ، ولا وجود لتجديد فلسفى ، ناهيك عن الابداع

الفلسفى المصري[1]. صحيح أن هناك محاولات للتفرد تتجه إلى بعض الأساسيات أو إلى بعض الميادين الفرعية ، ولكن الحكم السابق ينطلق من المعايير الجدية لوجود فكر فلسفى مصرى أو عدم وجوده ، وذلك من حيث الخروج عن دائرة التبعية للإنتاج الغربى والتفرد الواضح والطابع المصرى والتجديد والابداع الحقيقيين .

(١) من الظاهر أن الكلام السابق يحتاج إلى تحديد وإلى أسماء وإلى تفصيل، وليس هذا مكان كل ذلك ، وقد سبق أن عرضنا ، بايجاز أيضا ، لمحاولة الابداع الفلسفى عند كل من يوسف كرم وعثمان أمين ، فى دراستنا « الابداع الفلسفى وشروطه » مجلة « فصول » ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، المجلد السادس ، العدد الرابع ، سبتمبر ١٩٨٦م، وأعيد طبعها فى كتابنا «الفلسفة المصرية. شروط التأسيس»، ص٩ - ٨٣.

الباب الثانى

في ماهية الفلسفة

(الأصوليات)

الفصل الأول

الفلسفة وموضوعها

نتناول فى هذا الفصل المسائل التالية : الحقيقة ، الوجود ، انتاج البشر ، البشر ذواتهم ، والظرف الانسانى ، تفاعلات كل ذلك بعضه مع البعض الآخر ، ونقطة البداية .

أولاً : الحقيقة

لابد من أن نبدأ بالحقيقة ، لأن الحقيقة هى ماينبغى أن ننتهى إليه. ربما تكون الإجابة عن سؤال: ماهو موضع الفلسفة ؟ إجابة متعددة وليست واحدة ، وربما تكون متدرجة ، ولكنها لابد أن تنتهى فى النهاية لتصب فى هذا المنبع الأصلى الذى هو، فى نفس الوقت ، الأفق المحيط : الحقيقة. إن الحقيقة هى الموضوع الأخير ، ولهذا فهى الموضوع الأول، والأصلى ، للفلسفة .

إن الواقع الإنسانى يشير على الفور إلى تعدد الحقائق ، ولهذا فإن نقطة الانطلاق الزمنية فى المعرفة هى الحقائق لا الحقيقة ، ولكن الحقائق ترد إلى الحقيقة ، كما يرد الجمع إلى المفرد والمتعدد إلى الواحد، إن لكل شىء حقيقة، فتكون هناك حقائق بعدد الأشياء، وهو عدد لا نهائي. إن حقيقة الشىء هى طبيعته : هذه هى الإجابة الأساسية والبسيطة عن سؤال : وما الحقيقة ؟ وهى إجابة قد تغنى بعض الشىء ولكنها لا تغنى الغناء كله ، لأنك قد تعود فتسأل : وماطبيعة الشئ ؟ وقد يقال لك : إنها مايكونه ، أو : إنها تركيبه ، أو : إنها عناصره وعلاقاتها فيما بينها وبين مايتصل بها ، أو: إنها خلاصة تكوينه أو مايسمى « الجوهر »، أو : إنها أصله .

قلنا إن الحقائق ترد إلى الحقيقة. وواقع الفكر يشير إلى محاولته تعدى الواقع الانسانى الذى يدور فى نطاق تعددية الحقائق ، لكى يصل إلى إثارة هذا السؤال الأعلى : هل يمكن لكل الأشياء أن ننظر إليها كوحدة متصلة ؟ وفى هذه الحالة ، حالة كونها شيئاً واحداً ، أو كالشىء الواحد ، فما حقيقتها؟ بعبارة أخرى : ماهى الحقيقة الواحدة التى هى جماع كل الحقائق الجزئية ؟ وقد يجيب البعض عن السؤال الأول ثم عن السؤال الثانى بالنفى ، بل قد يرفض البعض محض كون السؤال الثانى سؤالا ، ولكن كل هذه الأسئلة أثيرت وسوف تثار ، ومحض وجودها فى التصور كاف لتبرير اعتبارها ، ولتكن الإجابة عنها بعد ذلك ماتكون، وفى مقدمتها : ماالحقيقة ؟ يقصدون تلك الحقيقة الواحدة الكلية التى تفسر كل شىء.

ولم البحث عن الحقيقة ؟ لكأن هناك « غريزة » فى الإنسان تدفعه إلى ذلك، هذا فى رأى البعض، ولكنا نود الإعراض عن افتراض الطبائع المطلقة الثابتة ، فهى تفسيرات سهلة تعطى وهم الفهم ولا تعطى الفهم الحقيقى . فلنقل إذن إن التجربة الإنسانية تقوم على واقع التعدد ، ولكن هذا التعدد ينتظم فى علاقات ، أى فى تنظيمات ، وقد تنتهى إلى نظم أو نظام ، فلا شئ يقوم بذاته بغير إشارة إلى غيره أو إلى مرجع. والمشار إليه ، أو المرجع ، هو عادة ماينال فى الفهم مرتبة أعلى ، كالعلة بالقياس إلى المعلول ، والصانع بالقياس إلى المصنوع ، والأول بالقياس إلى التالي، والسابق بالقياس إلى اللاحق ، أو كالكل بالقياس إلى الجزء . هذه الاشارة المرجعية هى مايسمى باسم « التفسير». إن تجربة التعدد شكلت العقل الإنسانى بحيث يصبح طلب «التفسير» عنده مطلبا معتادا حتى لكأنه فى النهاية منحنى «طبيعي» أو «غريزي». وحين تتالى مستويات التفسير، فإنك ستصل فى النهاية إلى محاولة طلب تفسير « أخير ». طلب هذا التفسير الأخير هو طلب الحقيقة .

فالإجابة الأولى على سؤال : لم الحقيقة ؟ هى : من أجل التفسير . وترتبط بهذه الإجابة إجابة أخرى منفصلة نوعاً ما ، ولكنها كالذيل لها ، وهى تقول: إننا نطلب الحقيقة كذلك من أجل التبسيط. ذلك أن العقل الإنسانى أصبح منذ البداية وهو يميل إلى أن يعمل على أساس من مبدأ أو توجه عام جدا : هو مبدأ الاقتصاد فى الفكر ، والذى يقابله فى العمل : مبدأ الاقتصاد فى الجهد. ويعنى هذا المبدأ الأخير أن صنع شيء بحركة واحدة أفضل من صنعه بحركتين أو أكثر إذا كانت النتيجة واحدة ، وهو مانجد مشابها له فى نطاق الفكر : فإذا كان أمر واحد يجعلنى أفهم شيئا ما فإنه أفضل من عدة أمور تصل إلى نفس النتيجة ، وهكذا فإذا استطعت أن أصل إلى مبدأ واحد يفسر شيئاً أو عددا من الأشياء ، فإنه يكون أفضل كثيراً من عدة مبادئ تفسر نفس الشيء أو الأشياء. إن هذا المبدأ الواحد هو فى العادة حقيقة الشيء، أو هو حقيقته الجوهرية ، وهو الذى نسعى إليه من وراء مظاهر الشيء وأحواله المتعددة ، ومن وراء عناصره وعلاقاته ، ومن وراء المبادئ المتعددة إن امكن اختزالها إلى مبدأ واحد.

إن المبدأ الواحد ، أو الحقيقة ، أيسر على الفهم وأقوى فى الفاعلية. إن البساطة هدف للعقل الانساني، والحقيقة هى مطلب البساطة وتفى بشروطها. وقد أشرنا فى الحال ، وإن يكن ضمنا ، إلى إجابة ثالثة عن سؤال : ولم الحقيقة ؟ حين قلنا إن الحقيقة أقوى من حيث الفاعلية ، ذلك أن الإنسان يبحث عن الحقيقة ، سواء فى شكلها المتعدد أو فى هيئتها المطلقة، من أجل النفع كذلك.

وليس من أجل الفهم وحده (والفهم هو الذى يطلب التفسير وهو الذى يلح أن يكون التفسير مبسطا اقتصادا للجهد) . إن الانسان كائن عامل إلى جوار كونه مفكرا. وللنفع متطلبات ، منها أن تتعامل مع الشيء وأنت تدرك ماهو ، وإلا كانت العاقبة ضارة غير نافعة ، وسل الطفل عن تجاربه فى هذا الصدد يحكى لك منها الكثير، والطفل أبو الرجل. وهكذا فإن معرفتى بحقيقة الشيء هى أداة نافعة لى فى تعاملى معه. وهل نذكر بأن العلم هو أساس التكنولوجيا، والتكنولوجيا هى مصدر النفع العميم، منذ اختراع النار والرافعة إلى استعمال أشعة الليزر فى أدق المهام وأصعبها، إلى غير ذلك؟ والعلم هو معرفة بالحقائق. إن الحقيقة نافعة، وهى على التأكيد منجية.

ويبقى الإمتاع. إنه الإجابة الرابعة عن سؤال: ولم الحقيقة؟ إن الانسان يبحث عن الحقيقة أحيانا لمجرد المتعة. وهكذا نجد الطفل يقلب الصندوق على كل جوانبه ويفتحه ويغلقه ويحاول أن يكسره إن استطاع ليستطلع مغاليقه كلها، والطفل هنا مرة أخرى أبو الرجل. إن الانسان لا يسعى إلى الحقيقة من أجل التفسير وحسب، ولا من أجل النفع والفاعلية فى العمل وحسب، بل ومن أجل متعة لذاتها كذلك. وقد يختلط الامتاع مع الرغبة فى التفسير ومع البحث عن النفع أحيانا، ولكنه قد يقوم بذاته فى أحيان أخري، وهو ما قد يظهر فى مجال علم الرياضيات، وهو ما يظهر على نحو أوضح وأوضح فى البحوث الفلسفية. إن هذا هو ما قد يسمى بجماليات البحث عن الحقيقة، ولابد أن يجرنا هذا بنوع من الضرورة إلى القول بأن الحقيقة ذاتها لابد أن تكون جميلة.

وخلاصة القول هى أن فكرة الحقيقة فكرة ضرورية ونافعة، وممتعة وجميلة معا. ولنضف أخيرا أنها فكرة نبيلة أيضا، ولهذا نسعى إليها لذاتها وقد نضحى بالحياة من أجلها. أو ليس الاستشهاد هو هذا؟ وأليس فى تكريس العمر للفكر والبحث شيء منه؟ إن الحقيقة تستحق كل جهد، وهى فوق كل ثمن.

وقد اختلفت المداخل إلى تناول موضوع الحقيقة، فكان لابد أن تختلف التصورات عنها اختلافا بينا. إن الكثيرين يتصورون الحقيقة على هيئة الكيان المتعالى على الوجود الانساني، بل وعلى التجربة الحسية من جهة، وعلى تجربة الادراك الجزئى العقلية من جهة أخري. هذه هى «الحقيقة المتعالية»، وهى تتخذ هيئة الإله أو هيئة المثل الخالدة أو هيئة القانون الكونى أو غيرها من الهيئات. وقد يتصور آخرون الحقيقة على أنها «أساس» يقوم عليه كل شئ، فهى «الجوهر» الأول، وهى هنا أيضا مستقلة عن التجربة الحسية وعن الادراك العقلى الجزئى . وتصورها قوم غير هؤلاء وهؤلاء على نحو منطقي، فالحقيقة عندهم وصف يطلق أو لا يطلق على القضية بحسب توافر شرائط معينة أو غيابها، وهذه الشرائط ترجع فى مجموعها إما إلى علاقة فى داخل القضية أو مجموعة القضايا

فيما بينهما، وإما إلى علاقة ما بين القضية وما تشير إليه من أشياء فى خارجها. بعبارة أخري الحقيقة المنطقية هى إما تناسق وإما تطابق.

إن هذه المداخل المختلفة إلى مفهوم الحقيقة تؤدى فى النهاية إلى وجود اتجاهين كبيرين: فالحقيقة هى إما وجود، وإما تصور فى الذهن وحسب. وقد يرى بعض أن كلا الأمرين يجتمعان حين نقول إن الحقيقة هي الصواب، وقد يحملنا هذا الاصطلاح المهم الخصيب إلى تشوف مدخل أخلاقى للحقيقة يضاف إلى المداخل الأخرى التى أشرنا إليها ضمنا فيما سبق، والتى نوجزها الآن فى ثلاثة: المدخل الوجودى والمدخل المعرفى والمدخل المنطقي. ولكن قد يضاف مدخل آخر يقول: إنما الحقيقة محض علاقة، هى ليست شيئا، وهى ليست معرفة أو تصورا، وإنما هى رابطة نصطلح على إضافتها بين أشياء أو بين معارف أو تصورات أو قضايا منطقية، وتضفى على هذا كله حين تضاف إليه صفة الحقيقة أو صفة الصواب أو صفة السلامة أو صفة القبول. وفى هذا الإطار تصبح الحقيقة بألف وجه، تماما كما يبنى الطفل ألف شكل من مكعبات متعددة الاحجام والألوان والهيئات توضع بين يديه هى هى بين حين وحين.

وقد يتصور آخرون الحقيقة ليس على هيئة شيء أو كيان، أى وجود أو تصور أو علاقة، بل على هيئة حركة الذهن وهو يسعى إلى الوجود أو التصور أو العلاقة، والذى هو أو هى الحقيقة، وهو ما نسميه باسم: «الحقيقة كشفاً»، أى باعتبارها حركة الكشف عن الحقيقة، إن أمكن استعمال هذا التعبير، فالحقيقة هنا هى الموضوع وهى فعل السعى إليه وادراكه والكشف عنه معا.

ومن أهم موضوعات مسألة البحث عن الحقيقة موضوع معيار الحقيقة، أى السمة أو المقياس الذى به نميز الحقيقة عن غير الحقيقة. وأيا ما كان هذا المعيار، فإنه قد يثير مشكلة هامة: وهى أن ذلك المعيار قد يصبح فى النهاية أهم من الحقيقة التى يستخدم فى تمييزها، بعبارة أخري: قد يصبح هذا المعيار نوعا من حقيقة أولى بإزاء الحقيقة موضوع البحث، أو قد يصبح حقيقة الحقيقة. وعلى هذا الضوء نفهم هذا المذهب الذى قد يبدو غريبا للوهلة الأولي: الحقيقة معيار ذاتها، فهو يمنع ازدواجية المعيار أو تسلسله على درجات، ويجعلنا نصل إلى سقف نهائى.

إن الحقيقة نتيجة الإشكال، والاشكال يأخذ فى العادة، فى نهاية الأمر، شكل السؤال، فلا حقيقة بغير سؤال. بعبارة أخري: الحقيقة لا تتبدى بالمجان وبغير جهد، إنما الحقيقة تظهر نتيجة البحث لهذا فان الظاهر نادرا ما يكون مكونا للحقيقة، والأغلب أن تكون الحقيقة وراء الظاهر. وهى فى الحق تكون «ظهورا» ظاهراً كالنور، ولكنه كان خافيا علينا تحت ستار الظاهر السائد المعتاد. ويتأدى هذا بنا إلى فكرة هامة: أن الحقيقة، حتى لو كانت وجودا، فإنها تكون دائما نتيجة «التكون» من نوع ما، والمظهر الخارجى لهذه الفكرة هو «المراحل» التى نقطعها ونمر عليها حتى نصل الى الحقيقة وقد نصل

أثناء هذا الطريق إلى حقائق فرعية وأخرى أصلية، وقد نصل إلى حقيقة واحدة أصلية. وربما كان معيار الفرعى والأصلى هو فى النهاية الاكتفاء الذاتى أو عدمه وهو ما يعود بنا إلى فكرة البساطة.

"إن الغريب مع الحقيقة أنها فكرة أقرب ما تكون التصاقا بفكري، فلا فكر بغير حقيقة، وهى أشد ما تكون ضرورة للعمل، لأن الشيء والكلمة لابد أن يبقى كل منهما هو هو، أى محتفظا بحقيقته حتى نستطيع التعامل والحوار، وإلا فسد كل شيء، ومع ذلك فإنها أبعد ما تكون عن التحديد وأبعد ما تكون عن الوضوح. إننا نحس بها فى انفاسنا، ولكننا لا نكاد نستطيع الامساك بها فى تصوراتنا. وفى هذا يقوم سر سحر البحث عنها، وهو بحث دائم على مر الثقافات والأزمنة والأعمار. إن الحقيقة كأنها الحاضر الغائب: فهى فى النهاية «ما عليه الأمر»، ولكنها كذلك الأفق البعيد الذى لا نكاد نسعى اليه حتى يبتعد عنا بمقدار ما نقترب منه. ولكننا نستمر دائما على الطريق.

إن الأفكار التى تدور حول مفهوم الحقيقة كثيرة، وهى تكوِّن ما قد نسميه بمعاني حقل الحقيقة. ولعل أول معنى من هذه المعانى هو الموضوعية. فلا حقيقة بغير موضوعية، والمقصود هنا أن الحقيقة لابد أن تكون مستقلة عنى وعنك، فهى ذات وجود خارجى عن اختياراتى وتفضيلاتي، إلى حد أنها تفرض نفسها علي. إن الحقيقة موضوعة خارجى مستقلة عني. المعنى الثانى هو الثبات، وهو يعنى الاستقلال الموضوعى فى خلال لحظات الزمان المتتالية، أو فى عدد منها على الأقل يكفى لتكوين وحدة ذات امتداد معقول. ويمكن أن نستخدم تشبيها حين نقول: لكأن الموضوعية هى البعد المكانى للحقيقة والثبات هو بعدها الزماني. المعنى الثالث هو معنى الوضوح. ونحن نميل دائما إلى اعتبار أن الحقيقة واضحة فى ذاتها، حتى وإن لم تكن واضحة أمامنا منذ الوهلة الأولي، وجهد البحث عن الحقيقة ما هو إلا طريق تملك هذا الوضوح الأصلي. ويقابل هذا معنى رابع هو معنى «الكشف»: فالمعتاد أن نظن أننا لا نستطيع «خلق» الحقيقة، وانما يقتصر دورنا على «اكتشافها»، وهو ما يتسق مع معنى الموضوعية. والمعنى الخامس هو معنى الحق، ونستطيع أن نقول إن الحق هو انعكاس الحقيقة فى الذهن، فالحقيقة موضوعية وخارجية، والحق هو تصورنا عنها، وهو فكرى وداخلي. هذا التمييز، وهذه الصلة فى الآن نفسه، تسمح لنا بفهم لم كان تصورنا عن الحقيقة، أى الحق، قاصرا أحيانا عن التعبير عن الحقيقة، بل وموضعا للاختلاف أو للتفاوت على الأقل بين الأذهان. إن ظن أن الحق هو الحقيقة يؤدى إلى كثير من مظاهر سوء الفهم للحقيقة. وإذا كان هناك «خطأ»، وهو ظاهرة انسانية ذات خطر، فانه فى ميدان الحق وليس فى ميدان الحقيقة، نقول: قد يتعدد الحق، ولكن الحقيقة واحدة وهناك معنى سادس هو معنى «النظام». فالحقائق متعددة، ولكن هذا التعدد ذاته غالبا ما يتشكل على هيئة نظام من حقائق أولية وأخرى ثانوية، حتى قد نصل إلى حقيقة واحدة أولي، أو مطلقة، وذلك

إما فى كل ميدان على حدة، وإما فى الوجود ككل مأخوذا كوحدة واحدة. والنظام يعنى الترتيب أو التدرج أو علاقة الرئاسة والمرءوسية، هذا فيما بين الحقائق بعضها وبعض، ولكن كل حقيقة مأخوذة بذاتها هى نظام، اللهم إلا إذا كانت تتكون من وحدة واحدة وحسب.

ونفصل بعض الشيء فى معانى الحقيقة المرتبطة بالذات المفكرة، إلى جانب ما ذكرنا عن معنيي «الكشف» و «الحق». هناك معنى عام لا يسهل تحديده فى تدقيق، ولكنه مع ذلك قائم وفعال، وهو ما قد نسميه «بالبطانة الوجدانية للبحث عن الحقيقة». إن البحث عن الحقيقة ليس مسألة عقلية وحسب، إن له خلفية وجدانية، بل ربما نقول إن له أساسا بيولوجيا فى تركيب الانسان. وربما تعود هذه البطانة الوجدانية ذاتها إلى أسس واقعية فى التجربة الفعلية، خبرة الجوع والشبع والتعب والراحة واليقظة والنوم والبنوة والأبوة، وغيرها مما شابه، قد تدفع دفعا إلى الاحساس بالتوتر وعدم التوازن وإلى الرغبة فى نفس الوقت فى ازالة التوتر والوصول إلى التوازن. إن معانى الغموض والقلق والاشكال والتساؤل ترتبط كلها بخبراتنا الفعلية وتؤدى إلى تكون بطانة وجدانية تهدف إلى التثبت وإلى التوازن. والحقيقة فى جوهرها ثبات وتوازن. ويؤدى هذا بنا إلى الاشارة إلى معنى آخر استخدمناه كثيرا فى الصفحات السابقة، وهو معنى «البحث عن الحقيقة». ومن المعتاد أن نسمع قول القائل: إن البحث عن الحقيقة أهم من الوصول إليها، وهو قول حق، وهو يدل، من بين ما يدل عليه، على أن فعل البحث ذاته لا يكاد يقل أهمية عن الحقيقة، لأنه إذا كانت الحقيقة قائمة قبل البحث ومستقلة عنه، فان اكتشاف الحقيقة لا يتم إلا بالبحث. والبحث حركة موجهة ونشاط هادف مرتب.

ويرتبط أيضا بهذا معنى آخر يتصل بالفلسفة على التخصيص: وهو أن الفلسفة تساؤل دائم، والمقصود أنها تساؤل دائم عن الحقيقة، أو قل إنها تساؤل متجدد، إما عند نفس العقل، أو عند العقول على تعددها وعلى تتابعها. وسيكون من الطريف أن نحفر إلى أعماق هذا التجدد، لنتبين سبب عدم وقوف العقل الانسانى عند حقيقة واحدة نهائية، لكل شيء ولكل الأشياء. ولن نقوم بهذا البحث هنا، فليس هنا مكانه، وانما نكتفى بالاشارة إلى أمرين: الأول هو تعدد العقول وتعدد الثقافات التى تعمل تلك العقول فى أطرها المخصوصة، فى مقابل تعدد الحقائق وتعدد مداخل النظر إليها. والثانى هو هذه المسافة التى أشرنا إليها ما بين الحقيقة وصورتها الذهنية التى هى الحق. هذه المسافة التى تسمح بظهور صور متعددة عن نفس الحقيقة، عند عقول مختلفة، وهو ما يؤدى إلى إعادة النظر الدائمة.

وما دامت الفلسفة تساؤلا متجددا، فإنها إذن طريق ممتد، وهو ما يسمح، من جهة، بتعدد الفلاسفة، ويسمح، من جهة أخري، برفض أية سلطة سابقة قد يزعم زاعم أنها توصلت إلى الحقيقة النهائية الكاملة، وهو ما يبين الخطأ الفادح الذى وقع فيه من نسميهم بالمتفلسفة، لا الفلاسفة.

الإسلاميين، بإزاء سلطة أرسطو، وهو نفسه ما أراد أن يعود إليه بعض هواة التفكير شبه التفلسفى فى بداية القرن العشرين فى بلادنا، حين أدت بهم سذاجة تصوراتهم وقلة معرفتهم وقصور تأملاتهم الى ظن أن نهضتنا الجديدة لابد أن تبدأ من أرسطو من جديد، بينما لم ينتبهوا، أو لم يعرفوا، شأنهم شأن الهواة لا العارفين المتخصصين، أن فلسفة الغرب الجديدة ذاتها منذ عصر نهضته الأوربية إنما بدأت بالثورة على ارسطو. إن فكرة الطريق فكرة خصبة، وهى متعددة الجوانب، وتستحق التعمق فيها لذاتها.

ونضيف فى هذا الصدد معنى جديدا، هو أن الفلسفة، وهى التساؤل المتجدد وهى الطريق المستمر، يمكن أن ينظر إليها على أنها حوار مع الحقيقة، طرفه الآخر هو العقل الانساني، ويصعب الحوار لأن الحقيقة تتخفى ولا تظهر ابتداء.

وكل هذه المعاني، التساؤل والطريق والحوار، تشير إلى جوهرية مفهوم الزمن والمراحل والتدرب والاستعداد وبذل الجهد، بل هى تتضمن عددا من تكتيكات «الصيد»، صيد الحقيقة. وقد لا نصل دائما إلى حقائق إيجابية، تجيب على سؤال: ما هو؟ فنكتفى فى هذه الحالة بما قد يسمى بالتقرير السلبي، أى الإجابة على السؤال الخاص بما ليس هو. إن الجدل بين السلب والإيجاب جدل قائم فى قلب الحقيقة ذاتها.

إن انطباعا رئيسيا يخرج به القارئ من الصفحات السابقة يقوم فى أن الحقيقة تثير من المشكلات العدد الكبير. وبالفعل فان البعض يحلو له الحديث عن «مشكلة الحقيقة». إن الغموض والتخفى والصعوبة والتعددية والتجزئة، كلها عوامل تؤدى إلى أن تصبح الحقيقة مشكلة، بينما هى بذاتها وضوح ونور وأساس، وهى موجودة دوما وقائمة بالضرورة في، أو وراء، كل فكر وقول وعمل. ولعل هذا أن يثير على الفور هذه المشكلة الهامة: هل الحقيقة معقولة دائما؟ ونقصد بذلك: هل يمكن للعقل دائما ادراك الحقيقة؟ أم أن هناك مستوى من الحقائق، أو حتى تلك الحقيقة الواحدة النهائية المطلقة إن وجدت، لا يستطيع العقل الانسانى أن يصل إليه؟ وفى هذه الحالة هل نكتفى بمحض افتراضها، أم نـرتكن إلى قوى ذهنية أخرى غير العقل من أجل ادراكها؟ ثم ما هى طبيعة هذا الادراك للحقيقة؟ هل هو رؤية أم برهان أم قضية وحكم؟ وهل يمكن لنفس الحقيقة أن تدرك معا بوسائل للادراك مختلفة؟ ثم هل يمكن التعبير باللغة عن كل الحقائق؟ أم أن منها ما لا يمكن التعبير عنه؟

ثم هل للحقيقة مصدر؟ وإن كان فما هو؟ هل هو العقل الانساني؟ أم الواقع المحسوس؟ أم الوجود؟ أم مصدر خارج هذا كله؟ أم نقول على غير هذا كله إن الحقيقة لا مصدر لها وأنها مصدر ذاتها، أو على الأدق إنها هى هى لا أكثر؟

وقد أشرنا من قبل إلى سمتى الموضوعية والثبات. والواقع أن هناك من ينكر هذه السمة أو تلك أو كلتيهما. فقد قيل إن الموضوعية وهم، لأن الانسان، إما بنوعه أو بفرده، هو الذى يضفى الحق على هـذه القضية أو تلك، فتصبح ممثلة للحقيقة، فيكون هـو خالق الحقيقة، وهـذه هى النظرية الذاتية، أو النسبية، التى ترد إلى الذات الانسانية كل شيء. وقد تأكد هذا التوجه، على نحو ما، حين ظهر القول بأن علم الرياضيات لا يحتوى على حقيقة موضوعية، توجد فى الواقع ويقوم الذهن باكتشافها شيئا فشيئا، لأن سبب صدق قضاياه هو الاتساق الذاتى من جهة والتوافق مع مقدمات توضع وضعا، من جهة أخري. ثم قد نجد من يقول إنه لا ثبات للحقيقة إلا بـإرادة الانسان، فالحقيقة قابلة للتغير ولا ثبات فيها، وهو ما يعود إلى معنى النسبية. ونلمح من وراء هذا كله الخلاف الكبير حول طبيعة الحقيقة: هل هى وجودية أم انسانية؟ ولا تلزم إلا خطوة واحـدة من أجل القول صراحة بأن الحقيقة لا وجود لها، بل هى مجرد كلمة، وقد تعبر عن مثل أعلى لا نصـل إليه ولن نستطيع الوصول إليه بحال، لا لصعوبة أو لانتفاء القدرة، بل لأنه لا وجود له ، وما نسميه بالحقيقة والحق ما هو إلا تعبير عن المنفعة، بل قد يكون إملاء لحكم القوة، القوة فى أشكالها ومصادرها المتعددة. وفى هذا التيار نجد من يقول بأن ما نظنه حقيقة إنما هو تصورات الطبقة الحاكمة ذات الثروة والسلاح، القادرة على الترهيب والترغيب، على المنع والبذل، والناس على دين ملوكهم، كما كان يقال. وقد نجد من يقول بوجود الحقيقة وبتغيرها فى نفس الوقت، وأنها تسعى نحو استعادة ذاتها، فى غاية الزمان، وفى عقل الفيلسوف، فيكون الخلود هو أفق الحقيقة، والخلود والمطلق شيء واحد ونفس الشيء.

ثانيا : الوجود

كثيرا ما أشرنا أثناء حديثنا عن الحقيقة إلى الوجود. وربما كان مفهوم الوجود أعم من مفهوم الحقيقة، ليس فقط لأننا نقول: «الحقيقة موجودة»، فننسب الأولى إلى دائرة واسعة، بل وكذلك لأن الحقيقة هى خلاصة الموجود، ومن هاتين الجهتين كان الوجود أعم من الحقيقة.

وللوجود جوانب كثيرة، لعلها تبدأ بادراكى لذاتى وعيا وجسما، فهذا الادراك الذاتى يعنى أول ما يعنى أننى موجود. والحق أن هذا الموقف الابتدائى يضع على الفور نوعى الوجود اللذين يمكن تصورهما: الوجود المادى والوجود المعنوي. فوجودى الجسمى هو من نوع وجود المادة، ولكنها المادة الحية، مما يشير على الفور إلى قيام طبقات، أو على الأقل فئات، من أشكال المادة. أما وجودى الفكري، المتمثل فى ادراكى لذاتى كتاريخ وفكر وارادة ومشروعات فى المستقبل، وكلها تقوم فى «الوعي»، الذى وإن استند إلى جهاز الدماغ المتجسم إلا أنه مع ذلك مختلف عنه وليست بينهما علاقة تساو، هذا الوجود الفكرى يشير إلى ما سميناه بنوع الوجود المعنوى، نسبة الى المعنى المستقل عن تجسده إن حدث وتجسد. وقد لا يشير البعض الى وجود الألوهية، أو إلى وجود «النفس» ككيان

متمايز قائم بذاته، كأمثلة على هذا الوجود المعنوي، ولكن الجميع لابد أن يتفقوا على مثال مهم لهذا النوع من الوجود، وهو مثال وجود المفاهيم الرياضية وما ينتج عنها من تراكيب، وهناك أيضا مثال المبادئ المنطقية، مثل مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض، فهذه المفاهيم والمبادئ ليست مادية، وإن تجسدت أحيانا على شكل ناقص، ولكنها مع ذلك ذات كيان مستقل قائم بذاته: مستقل عنى من جهة كشخص مفرد، ومستقل عن الوجود المادى الخارجي، بل إنها جميعا تفرض نفسها على عقلي، وتستطيع أن تناطحه، ويكون لها دائما قصب الفوز.

المظهر الثانى الدال على الوجود هو ما يوجد حولى فى تجربتى المباشرة، أو قل هو الوجود الخارجي عني، بعد ذلك الوجود الذى يخصنى وهو ذاتي وعيا وجسما. هذا الوجود الخارجى يبدأ من ملابسى ومما أمسك به ومن المكان الذى أتحرك فيه أويصل إليه ادراكي، ثم يمتد إلى ما أدركه بحواسى المباشرة، أو ما يدركه بدلا عنى آخرون، إلى الكرة الأرضية ومنها إلى المنظومة الشمسية وإلى غيرها. وهكذا نصل إلى مفهوم العالم وإلى مفهوم الكون. وهنا يحدث تحول نوعي، حيث إن وجود الكون ليس على الدقة على نفس نموذج وجود حجرتي، إنما يدخل فيه، إلى جانب بعد الكبر العظيم، مفهوم جديد، هو مفهوم النظام الكوني. وهكذا نلمس جانبين من جوانب مفهوم الوجود: جانب احتواء الوجود لى إلى درجة عظيمة جدا، وهو ما يؤدى إلى معنى الموضوعية والاستقلال، لأن الوجود يقف أمامى ولا أحتويه بل أنا جزء منه، وهو يوجد حيث أجده، وجانب التركيب الشديد، ولكنه تركيب محتوى فى نظام يبدو لى دقيقا إلى درجة عظيمة.

إن الوجود الكونى يجعلنا نضع فى مفهوم الوجود ما ندركه بأدوات الادراك، ومعها مساعداتها العملاقة، وما لاندركه بها ولكننا نفترض ضرورة وجوده من أجل تفسير ظواهر ندركها بالفعل. وهكذا نصل إلى مظـهر ثالث للوجود، بعد وجودى الذاتى ووجود العالم الخارجي، هو ما يمكن أن نسميه بالوجود المطلق، أى ما أعرف وما لا أعرف، ما أدرك وما يمكن أن أدرك. إنه الوجود الشامل، أو قل هو الكل. إننا لم نقل «المجموع»، لأن المجموع هو نتيجة لمحض الاضافة، بينما الكل يفترض قوانين وقواعد مشتركة مسيطرة، هو يفترض النظام ويدل على معنى الوحدة، ويتعدى الأجزاء، ويتعدى «هنا» و «الآن».

الوجود إذن ذو جوانب، وهو ذو طبقات. ومن أهم هذه الطبقات طابق الممكن فى مواجهة طابق الواقع. إن المسافة ما بين الواقع والممكن هى التى تسمح بظهور التغير، وهى ظاهرة من أهم ظواهر الوجود، بل لعلها أهمها جميعا بالنسبة إلينا، وفى مقابلها تقوم ظاهرة الثبات، على نوع ما من أنواع الثبات، قد يكون ثبات القاعدة والقانون على أقل التقديرات. إن ظاهرة التغير هى التى تسمح بفهم الكون كله، فالادراك العقلى نفسه فعل تغير، وهى أساس كل الظاهرة الانسانية، ابتداء من التمايز عن الحيوان إلى أعلى مظاهر التجربة الجمالية وأدقها: فلا حس جماليا ولا إدراك جماليا إلا مع التعدد ومع التغير.

ما هى المداخل الممكنة إلى الوجود؟ لا ينبغى أن ننسى أن المدخل الأول إلى الوجود هو فكرتنا ذاتها عن الوجود. إن الوجود هو فى المحل الأول «فكرتي» عن الوجود. هذه الفكرة هى نتيجة لخبراتى المباشرة عن الوجود، ولتلك غير المباشرة التى أستقيها من أشباهي البشر.

إن فكرة الوجود تصور يعيش معى بالضرورة، حتى وإن أغمضت عينى وسددت أذني، لأن محض تذكرى لماضى يتضمن وجود بعد موضوعى لخبرات مع الخارج، وقد أزيد فأتصور ذاتى وكأنها كيان مستقل هى موضوع تأملى أنا نفسى عليها، فتصبح هى نفسها وجودا بالنسبة إلى الوعى المفكر عندي، وما بين هذا وذاك فإن الآخرين من البشر ينضمون أيضا إلى مكونات الوجود الموضوعى المستقل عنى، وقد يتحول بعضهم إلى أشياء، إما لانتفاء الحياة عنهم أو لبعدهم النسبى عنى أو لتحولهم إلى كائنات لا علاقة لهم معى إلا علاقة التنافر والتنابذ المطلقين. إن فكرة الوجود هى مساند ضرورى للوعي، والوجود هو الموضوع المطلق للفكر. إن أهم علاقة للفكر هى علاقته بالوجود، وربما كانت أهم علاقة للوجود هى علاقته بالفكر، فالفكر يحتاج بالضرورة إلى موضوع، لأنه لا فكر بغير مضمون، فضلا عن الميل الأساسى للفكر نحو «القصدية». ومن جهة أخري، فان الوجود يحتاج الى الفكر من اجل أن يدرك. فالفكر بغير الوجود فارغ، والوجود بغير الفكر خام مهمل. ولا شك أن فى علاقة الفكر بالوجود جوانب متعددة، وقد يرى البعض أنها علاقة المناقضة المطلقة، وقد يرى آخرون أنها علاقة تبادل وتفاعل، وقد يرى فريق ثالث أنها علاقة تبعية من جانب هذا الطرف أو ذاك، وقد نتصور رابعا أنها علاقة متموجة يسود فيها هذا الطرف حينا ويسود ذاك حينا آخر، وهكذا دواليك.

أشرنا إلى أنه يمكن أن ننتقل من فكرة الوجود إلى الوجود كفكرة، وهو تصور يكون الوجود ذاته فيه على هيئة فكرة، أو قل إن الوجود المادى يختزل تماما إلى ما سميناه بالوجود المعنوي، أو وجود المعني. ويفترض هذا التصور وجود أوجه وطبقات وتحولات للوجود، ولكن أهم أوجهه وأساسها يكون هو «الفكرة»، أى الكيان المعنوى الخالص، ويكون ذا قيام موضوعى ومستقل عن عقل الانسان. ونرى مثالا على هذا التوجه فى نظريات «الكلمة»، التى ترد الوجود كله إلى «كلمة» «كن» أو ما شابهها، أى إلى تصور معنوى بحت سابق على أى تجسد. وقد يكون من أمثلته ايضا النظم الرياضية التى يبنيها العلماء الطبيعيون من محض الذهن، ولا يظهر إلا من بعد ذلك وحسب أنها تتطابق مع الوجود المدرك بالحس، وهنا تسبق التصورات الهندسية مثلا اكتشافاتنا الفعلية عن طريق الملاحظة لحركة النجوم، فكأن وجود النجوم انما هو تجسيد لتلك التصورات الهندسية التى توصل إليها العقل بذاته، أو اكتشفها. ويوجد خلف هذا التصور أن الوجود له قوانينه من جهة، وأنه يمكن تعقله، أو أنه معقول، من جهة أخرى.

وهناك مدخل آخر إلى الوجود ينظر فيه إليه على أنه مجرد نسبة، وهو التصور اللغوي، الذى

يظهر فى فعل الكينونة فى اللغات الهنداوربية على الخصوص، والذى يتم عن طريقه نسبة صفة إلى شىء، ويقابل هذا فى المنطق تصور الوجود على هيئة الرابطة المنطقية التى تربط بين حدين، فينتج عنها حكم وقضية.

وفى مواجهة مدخل فكرة الوجود والوجود كفكرة على السواء يقوم مدخل الوجود كموضوع، وكموضوع مطلق أحيانا. فى هذا المنطلق، يكون الوجود سابقا على الفكر سبقا مطلقا، بل ويكون بغير حاجة إليه، فضلا عن أن يكون مستقلا عنه. هذه هى النظرة الموضوعية، وهى نظرة «الاحساس العام» عند الرجل العادي، أى فى اثناء التجربة اليومية لكل انسان. والموضوع هنا قد يكون هذا الشىء أو ذاك، هذا المجموع من الأشياء والظواهر أو ذاك، وقد يكون كذلك هو الوجود الكلى الشامل أو المطلق. ومعنى مطلق أنه يتعدى تجربتى الخاصة ولا يعتمد عليها بل يحيط بها على نحو قد لا تدركه. وفى إطار تصور هذا الوجود المطلق، وقد يسمى كذلك «الوجود فى ذاته»، فى مقابل الموجودات الجزئية أو مظاهر الوجود المخصوصة، لا تكون الموجودات إلا من حيث هى علامات واشارات إلى هذا الوجود فى ذاته.

ونشير آخيرا إلى مدخل النظام وإلى مدخل المعقولية: فالمدخل الأول يعتبر أن الوجود منظم، وأن نظامه إما أن يقوم فى ذاته وإما أن يشارك العقل فى اسباغه عليه، وهو بهذا يعارض فرض أن العالم فوضى أو أنه مكون من جزئيات متناثرة لا رابطة تجمعها. ومدخل المعقولية يؤكد على إمكان ادراك الوجود ومعرفته، إما معرفة يقينية وإما احتمالية على الأقل، وهو بهذا يعارض التوجه القائل بأن الوجود، وخاصة الوجود فى ذاته، هو سر مغلق، لا قبل للعقل بالنفاذ إليه، وهو قد لا يستطيع ذلك على الاطلاق، فيما يرى أصحاب الشك، وقد لا يستطيع إلا الوصول إلى بعض جوانب الوجود أو طبقاته أو أوجهه، وليس إلى كلها، وعلى الأخص ليس إلى أكثرها جوهرية، وهو المقصود مرة أخرى من «الوجود فى ذاته».

ولن نخصص حديثا عن سمات الوجود، لأننا أشرنا إليها فى تضاعيف الفقرات السابقة، ولكننا نجمع أهمها هنا: الموضوعية، الثبات، الاستقلال عن العقل، وأنه يفرض نفسه عليه، وأن له قوانينه، والأسبقية على المعرفة، والنظام، والمستويات، والطابع المطلق. ومن المفهوم أنه يمكن الانطلاق فى خط هذه السمات، أو فى خط أضدادها.

وقد ألمحنا كذلك إلى بعض المشكلات التى تثيرها مسألة الوجود، من مثل طبيعته، وهل هو واحدى مطلق أم ذو درجات أو طوابق أو أوجه أو جوانب، أم هو محض الموجودات الجزئية، ومن مثل طبيعة علاقة العقل به، ومن مثل مغزى الكيانات العقلية الخالصة التى نستخدمها فى العلم والفكر بالفعل كالتكوينات الرياضية والقوانين المنطقية، وقد نثير كذلك قابليته للتعريف بعد قابلبته للمعرفة، وعما إذا كان مستقلاً بإطلاق أم أنه خاضع لمبدأ آخر كالحقيقة أو ما يناظرها، أى ما إذا

كان له معنى يفرض عليه من خارجه أم أنه مكتف بذاته لا يحتاج إلى ما عداه، وكيف نلتقى به؟ ودرجات ذلك وأشكاله والقدرات الانسانية المقابلة. ومن الواضح أن لهذا البحث أهمية فى ذاته، كما أنَّ له أهمية بالنسبة إلينا، لأنه مدخل ضرورى نحو تحديد مركز الانسان فى الكون.

وأحيانا ما تختزل مسألة الوجود إلى مسألة الكون، وتظهر مسألة الكون هذه أحيانا على هيئة التساؤل عن الطبيعة، وقد يقال أيضا «العالم». واصطلاح «الطبيعة» هو أكثر الاصطلاحات الثلاثة الأخيرة ثراء وغموضا فى نفس الوقت، واستخدام الثلاثة متداخل، وقد يتطابق عند البعض، وإن كان يمكن أن يظهر أختلاف بحسب تحديد كل كاتب للمعنى الذى يضعه لهذا أو ذاك.

ولمفهوم الطبيعة خصوصيات تميزه. فهو لا يشير وحسب إلى العالم الخارجي، أو إلى مجمل الكون المنظم الشامل فقط، إنما هو يدل أيضا على جوهر الأشياء أو على عواملها المحركة، وبايجاز هو يدل على ما يظهر من الخارج وعلى ما يعمل فى الداخل. وربما كان اصطلاح «العالم» يدل على ما حولنا من أشياء نراقبها وكأنها تقوم بغير علاقة ضرورية معنا، وليس هكذا اصطلاح «الطبيعة»، فهو يدل على أشياء العالم من حيث هى على علاقة بنا، ومن حيث إننا أنفسنا جزء من تلك الطبيعة، ومن هنا تعبير «أمنا الطبيعة»، ووراء هذا كله تقوم فكرة الصلة الحتمية بيننا وبين الطبيعة، وعادة ما ينظر إلى الطبيعة من حيث إنها تحتوينا ولا تحيط بنا وحسب أو توجد أمامنا ولا زيادة. إن الطبيعة هى مكان، بل كيان، التجمع المشترك بين كلْ الكائنات، ولهذا فإنها تشكل نوعا من «مجتمع». ولا يقال «الطبيعة» من غير أن يذهب الذهن إلى معنيي التنوع والخصب.

ومن هنا فان «الطبيعة» ليست تكوينا تجريديا شأن «الوجود»، بل هى قطب مباشر فى التجربة الانسانية. وقد أراد البعض أن يقيم ثنائية تضع الانسان فى مواجهة الطبيعة، وأراد آخرون أن يجعلوا من الانسان نقطة فى محيط الطبيعة الواسع، بل أن يذيبوه فى جوفها، وعلينا فى فلسفتنا الجديدة أن نجعل من أولى مهامنا تحديد موقف من هذا الموضوع عظيم الخطر: موقفنا من الطبيعة. وقد أراد البعض الآخر كذلك أن ينظر إلى الانسان والطبيعة معاً، فى علاقتهما بما وراءهما، وهى عادة ما تكون علاقة تبعية، وقد يجعل الانسان أعلى من الطبيعة، ويجعلها مصنوعة من أجله. وينبغى علينا أن نستفيد من التصورات المصرية القديمة وغيرها مما أنتجه القدماء، حتى لو أسماه البعض أساطير، ففيه حكمة ونظر جوهريان. وقد يريد بعض مختلف تمجيد الطبيعة إلى حد تأليهها، وقد نرى فى الأديان الأولى للانسان تصعيداً لتصورات عن الطبيعة إلى تصورات ألوهية. وإذا كان للحضارة الغربية من موقف تتميز به بين الحضارات من حيث علاقتها بالطبيعة، فهو عدوانها الدائم عليها، والذى ظهر منذ بدايتها على هيئة «السيطرة على الطبيعة». ولابد من أن يتأمل الفيلسوف الأصولى درس الشعراء وهم يتحدثون عن الطبيعة، وهنا تظهر الطبيعة أولا على هيئة «السر الكبير».

إن الطبيعة هى ما أتعامل معه من الوجود، هى الوجود الحى المتشخص، فهى المظهر المباشر أمامى للوجود.

ثالثا : إنتاج البشر

فيما عدا الوجود، والبشر أنفسهم من زاوية معينة، فان كل موضوع الفلسفة يمكن أن يرد إلى انتاج البشر ثلاثى التقسيم: معارفهم، أفعالهم، صناعتهم. وقد كانت المعرفة دائما موضع نعجب الانسان، وتساءل عن أنواعها وشروطها وحدودها وموضوعاتها. وربما كان التوجه إلى التساؤل بشأن المعرفة تاليا مباشرة على التساؤل حول الوجود، وربما كان الدافع إلى ذلك ظاهرة من أخطر ظواهر الحياة البشرية، وهى الخطأ. ولكننا لا يمكن أن نظن أن الانسان تأخر كثيرا لكى يفكر فى العمل وفى السلوك، أو فى أفعاله، التى يتناولها على الأخص ميدان الأخلاق، وقد نضم إليه أيضا ميدان الوجدان أو المشاعر، لأنها نوع من الأفعال، فهى أفعال باطنة، فى مقابل الأفعال الظاهرة التى تتناولها دراسة الأخلاق، وذلك بسبب وجود هذه الظاهرة السلبية الأخرى المقابلة: الظلم. أما دراسة ما يصنع الانسان فلسفياً، فلعلها لم تبدأ إلا منذ بضع عشرات من السنين، بعد ظهور الآلة الميكانيكية، ثم غيرها، واحتلالها مركزا مهما فى حياة الانسان، بل وتهديدها لها تهديدا جديا.

إن أهم ما نود التأكيد عليه، فيما يخص المعرفة، هو أن المعرفة من انتاج البشر. فالمعرفة إذن ظاهرة انسانية، وعلينا أن نعاملها على هذا الاساس، وأن نقيسها بهذا المعيار. أما كونها «انتاجا» فإنه يشير إلى أنها تركيب وصناعة، وما ركب قد يعاد تركيبه وقد يرد إلى وحداته، وما صنع قد يهمل ويصنع شيء غيره. المعرفة اذن ليست مطلقة. كذلك فان كون المعرفة انتاجا بشريا يعنى جوهرية العنصر الجماعى فى تكوينها، وجوهرية العنصر الاجتماعى فى توجيهها، ويصبح الفرد العارف آخر خط طويل من العمليات والفاعلين، ويمكن له هو نفسه أن يقوم بدور رئيسي، ولكنه ليس أبدا الدور الوحيد. وقد يزعم بعض المتصوفة أن معرفتهم ليست من صنعهم، وإنما هم يتلقونها وحسب، أو أنهم كالوعاء الفارغ يتلقى العلم اللدني، وكل ما يفعلونه هو أن يهيئوا أنفسهم، بالتطهر والخلوص، لاستقباله. إن هذا لا يغير من الأمر شيئا، لأنه طالما عبر المتصوف عن معرفته فى ألفاظ، فانه يجعل منها أمرا انسانيا، وهو حين يضعها فى قضايا تتالي، يجعل منها أمراً مركبا، وهو ما يعود بها إلى أنها انتاج انساني.

إذا كانت فلسفة المعرفة تدرس المعرفة ذاتها، من شتى جوانبها، فان فلسفة الأخلاق إنما تؤكد على غايات العمل ومعاييره العليا، وهى على التوالى الخير والفضائل، وعلى بعض شروط العمل الأخلاقي، وفى مقدمتها الحرية. نقصد بذلك أن فلسفة الأخلاق لا تغطى كل ميدان العمل، وإن بدا أنها تفعل ذلك من خلال ما نعرف من اهتمامات تاريخ الفكر السابق. والواقع أنه ينبغى إعادة النظر فى مدى فلسفة الأخلاق، فهى تتناول قسما من ميدان العمل، ولكنها لا تستغرق ذلك الميدان باكمله. وقد سبق أن أشرنا بالفعل إلى عالم الوجدان، أو الشعور أو المشاعر أو الاحاسيس أو الاحساس، وهو ميدان جديد للاستكشاف، ولعل أهم سؤال يوضع فى صدده هو هذا السؤال: هل

للوجدان منطق؟ ونضيف أنه لابد أيضا من الانتباه إلى نوعية مشكلة «الفعل» الانساني الاجتماعي، لا من حيث الخير والشر فان هذا من شأن فلسفة الأخلاق، بل من حيث الأهمية الانسانية والشروط والتحولات والحدود والمنطق الكامن أخيرا فإن كثيرا من التخصصات الفلسفية، من مثل فلسفة العلم وفلسفة اللغة وفلسفة التأريخ وفلسفة التاريخ وفلسفة القانون وفلسفة الدين وما شابهها، مما يتناول ميدانا علميا مخصوصا للبحث في أصوله، تدخل، إلى حد يتسع أو يضيق، في نطاق فلسفة الفعل أو العمل الانساني باعتبارها الميدان الأوسع الذى يضم ميادين أكثر تخصيصا ، وقد نجد تداخلاً ما بين فلسفة الفعل وفلسفة المعرفة، كما هو شأن فلسفة العلم وفلسفة التأريخ وفلسفة الدين.

إن الموضوع الأوسع، أو قل المادة الوفيرة، لفلسفة الفعل هو التاريخ باعتباره مجموع أفعال البشر. ولكن التاريخ قد يؤخذ بمعنى آخر، هو مجموع نتاج أعمال البشر كجماعات مأخوذاً باعتباره كيانا، أو كيانات، تجوهرت وأصبحت تفرض وجودها الموضوعى المستقل عن الفاعلين الذين أدت أفعالهم إلى قيامها. ومن هذه الزاوية يصبح التاريخ مستقلا بوجه ما عن أفعال البشر، وعن البشر أنفسهم، وخاصة إذا أضفت فرض التفاعل الذاتى بين الأفعال، وهو أمر لم يكن، أو قد لا يكون، مقصودا ولا موعيا به عند الفاعلين.

ونأتى إلى فلسفة صنع الانسان. ونقصد بالصنع وبالصناعة وبالصنيعة وبالصنيع ما يصنعه الانسان بعمله من جهة، وبالاستعانة بمادة خارجية من جهة أخري. وأهم أقسام هذا النوع الجديد من الفلسفة قسمان: فلسفة الفن وفلسفة الآلة. ولن نفصل فى أمرهما هنا، فليس هذا مكانه، وإنما نشير سريعا إلى أنه رغم أن الغرض مختلف ما بين صنع الفن وصنع الآلة، لأن الغرض من وراء الفن هو المتعة، وهو من وراء الآلة النفع المباشر الوسيلي، فانهما كليهما ينتميان إلى ميدان الصناعة فى معناها العام.

ونعتقد أن هناك مدخلا قد يبدو ضروريا لدراسة كل ما سبق من انتاج البشر، ألا وهو فلسفة اللغة، لأنك تستطيع أن تقول إن اللغة ربما كانت أهم انتاج البشر على الاطلاق، وأن المعرفة والعمل والصنائع، كلها تحتاج إلى اللغة أو أنها هى لغة على نحو أو آخر، ولذلك فلعل البدء من فلسفة اللغة، ولا نقصد هنا اللغة الصوتية، أو لا نقصدها هى وحدها، أو قل من فلسفة الاشارة أو فلسفة الرمز بالمعنى الأعم، أن يكون مدخلا عاما موحدا ومنسقا لفلسفات انتاج البشر، ولفلسفة الوجود ولفلسفة الانسان كذلك.

رابعا : البشر ذواتهم والظرف الانساني

ربما كان المنطقي أن نضع البشر ذواتهم موضوعا للفلسفة فى المحل الثالث، وقبل انتاج البشر وليس بعده. ولكن الواقع أن بعض جوانب انتاج البشر، والمعرفة على الاخص، احتلت تقليديا مكانا مركزيا فى موضوعات الفلسفة حتى غلبت على الاهتمام بصانع المعرفة، أى الانسان. ومن جهة أخري، فان الانسان ينتبه إلى ذاته فى العادة بعد تطور طويل، والمعتاد أن يبدأ من الخارج لينتهى إلى الداخل، وهذا واضح فى تطور الطفل ذاته، الذى يقول «أنت» و «هو» قبل أن يقول «أنا». أخيرا فانه لم يكن من المعتاد اتخاذ الانسان والبشر موضوعا للفلسفة، اللهم إلا من زاوية النفس، ومن خلال دراسة الأخلاق. وعلى ذلك فليس لهذا الترتيب فى العرض من مغزى خاص أو من مغزى فلسفى.

إن اتخاذ الانسان بذاته موضوعا للفلسفة وعلى نحو مباشر هو اتجاه جديد إلى حد كبير، ربما لأن أزمة الانسان أصبحت أكثر حدة، وربما بسبب تراكم المعرفة عن الميادين الأخرى وندرتها النسبية عن ذات الانسان، وربما بسبب الموقف العدوانى الذى تتخذه الحضارة الغربية من البشر الآخرين ومن إنسانها هى ذاتها.

إن السؤال الأساسى هو: هل الإنسان هو محور البحث الفلسفى أم هو أحد محاوره وحسب؟ الاتجاه الأول يحيل الفلسفة كلها إلى دراسة الانسان ثم إلى دراسة لكل شيء عداه ولكن من خلاله. ونرى بإيجاز، لأن فى الأمر كلاما كثيرا، أن الاتجاه الأول سينتهى إلى مبدأ النسبية المطلقة، الذى هو فى النهاية قيد على العقل واغلاق لأبواب البحث ورضى بالتكاسل ذى الواجهة العقلية. إننا ننظر إلى الطبيعة، فنجد الانسان أحد كائناتها وحسب، وهو ليس كائنا رئيسيا إلا من وجهة نظر نفسه. ولقد صنع الانسان بحيث يستطيع ادراك المغاير: أو لا يدرك العدم والجماد والألوهية؟ اذن فالانسان هو واحد وحسب من محاور البحث الفلسفي، وليس المحور الوحيد ولا هو حتى المحور الاساسي، وإن قد يكن له عند البعض مكان خاص بين محاور البحث، لأنه الباحث المبحوث فيه،وهو الأداة المشتركة، بوسيلة العقل وغيره فيه، فى كل ألوان البحوث الأخري.

وليس هذا مكان الحديث عن بدء الاهتمام الفلسفى بالانسان ذاته، وأشكاله وتطوره فى خلال تاريخ الفلسفة عند الثقافات المختلفة، وإنما الذى يهمنا هو المقابلة بين الاهتمام بالطبيعة والاهتمام بالانسان، وأن الاهتمام الثانى يلى الأول دائما. إن الاهتمام بالطبيعة أمر يفرضه الحرص على الدفاع عن الذات، وهو أمر تدفع إليه عادة البدء بادراك الآخر قبل ادراك الذات، وعلى العكس فان اعتياد الانسان لذاته، إن أمكن استخدام هذا التعبير، يعوق دون الانتباه إلى إمكان كون الانسان موضوعا

مخصوصا للبحث الفلسفي، هذا فضلا عن معوقات تحول دون ذلك من جانب سلطات السيطرة على البشر، من داخل البشر أنفسهم، والتى تتجنب ما استطاعت معرفة الانسان لنفسه وبحثه فى شئونها، لأن الوعى بالذات خطر دائما على سلطات السيطرة والاستغلال.

ونفس هذه الاعتبارات جميعا، على وجه التقريب، تفسر أيضا صعوبة الانتقال من ادراك الجماعة والتوحد معها إلى إدراك الذات والانتباه إلى تفردها، أو فلنقل من الوعى الجمعى إلى الوعى الفردي. ولكننا ينبغى أن نوضح أن موضوع الدراسة الذى نقصده هو الانسان فردا والبشر جماعة على السواء، وما بين هذين القطبين من تفاعلات، هذا إلى جانب ما نسميه بالظرف الانساني، أى خصائص وضع الانسان بصفة عامة، وبصرف النظر عن المحددات الثقافية المخصوصة بكل أمة وحضارة على حدة، وذلك فى ضوء النظر إلى علاقة الانسان بالطبيعة وبالجماعة وبالذات، وعلى أساس المحددات الجبرية لتكوينه البيولوجى والادراكى بوجه عام. والفلسفة ستنظر إلى الانسان عارفا وعاطفيا وأخلاقيا وصانعا على السواء، وإلى ما وراء هذا كله من أسس وثوابت وتكوينات بنيوية وامكانات للتحولات.

إن المهم من وراء هذا كله هو واقعة زيادة الاهتمام الفلسفى بالانسان، وقد اشرنا إلى بعض الأسباب الممكنة لذلك، وربما أضفنا أن هذا الاهتمام سوف يزداد عمقا، وقد يؤدى إلى ابتلاع مشكلة الانسان لشتى مشكلات الفلسفة الاخري، وخاصة إذا أحس أنه أصبح مهددا بالخطر العظيم من قبل الآلة، وإذا صارت علاقته مع الطبيعة الى موقف اللا توازن. ولكن هناك، بلا شك، اعتبارا سياسيا واضحا وراء هذا الاهتمام المتزايد، بعد تحطم السيطرة المطلقة للقوى الحاكمة، وظهور الجماهير على مسرح السياسة، وانتشار التعليم وإمكان التوصل الى المعلومات بشكل متزايد، هذا كله إلى جانب الانفجار السكانى فى معظم أجزاء الكرة الأرضية.

لابد للفلسفة من أن تتطرق بتكريس إلى تحديد مكان العقل بين قدرات الانسان، فى مقابل الوجدان من جهة والارادة من جهة أخري. ولابد من تحديد المقصود بالتجربة الانسانية وما هو العنصر الحاكم منها، فنضع فى مقابل التجربة الانسانية،وهى الكينونة منظورا إليها من حيث الوعى بها، أو من داخلها، الظرف الانساني، وهو مجموعة الشروط الموضوعية المستقلة عن الوعى التى تساهم فى توجيه الكينونة الانسانية. ولا شك أن هناك مفهوما بارزا سوف يحتل مكانا جوهريا فى دراسة الظرف الانسان والتجربة الانسانية على السواء: وهو مفهوم «الحد»، حيث أن الانسان يصل دائما الى التحقق من واقعة محدودية قدراته فى شتى الاشكال، والى عدم التطابق بين التصور والارادة عنده، والى ادراك الحد الاعلى للكينونة، وهو الموت، الذى لابد أن يحتل مكانا خاصا لذاته، بالاضافة الى دراسته فى اطار مفهوم «الحد». وفى مقابل الموت ستحظى فكرة الميلاد وفكرة الحياة باهتمامات مناسبة، الى جوار اشكال الحدود الاخرى من ألم وافتراق ومرض وعزلة وفشل، مما يؤدى الى دراسة

علاقة الانسان بجسمه والفرد بمجتمعه. ولعل مفهوم «الهشاشة» أن يكون على اتصال بمفهوم «الحد»، ولكنه ينبغي أن يكوّن موضوعا قائما بذاته للدراسة. وفى مقابل الحد هناك الجانب الايجابى فى التجربة الانسانية، الذى يجعل الانسان يلامس أحيانا المطلق والخلود، وهو ما يتمثل على سبيل الأمثلة فى تجارب الحب والأمل والمتعة والسعادة والتعالى والتأمل، فضلا عن تجربة الحرية الاساسية ومن وراء هذا كله هناك مفهوم الوعي، واذا كانت بعض فلسفات الامم السابقة قد اهتمت بالعقل كل الاهتمام، فلا بد من اهتمام مقابل بالوعي، وهو أعم من العقل، وربما كان موجها للعقل، بل ويفرض عليه قوانينه.

وما الهدف من الوجود الانساني؟ إن المسألة المشهورة عن قدماء ومحدثين والتى تصاغ على هيئة: من أين وإلام المصير؟ ينبغى أن تعاد صياغتها على نحو فلسفى أدق لتخرج من دائرة التأملات الأدبية الجزئية، ويمكن لهذه المسألة أن تحتل مكانا مركزيا فى العروض الفلسفية الموجهة إلى دائرة التعليم والى دائرة اعلام الجماهير، لأنها فى متناول كل أحد. ولعل الجديد حقا فى تناول الانسان من زاوية فلسفية هو تعدى الاقتصار على الانسان الفرد الى الانسان الاجتماعى بل والسياسي، حيث أن تجربة السيطرة والخضوع من أهم التجارب العامة، أو قل إطار السيطرة والخضوع، فلابد من معالجة مفاهيم الحرية وجدل السيد والعبد والقيادة والطاعة والاستغلال والرئاسة والتبعية، هذا الى جانب استخدام المعرفة فى السيطرة والتوجيه لصالح فئات أو أمم، وهى مسألة من أخطر مسائل المستقبل، ونعيش فيها من الآن فى ظل سيطرة الغرب، أو قسم منه على التحديد، على اجهزة الاعلام بألوانها، وأخطرها تأثيرا فى وقتنا هو التلفزيون. إن هذا كله يؤدى الى مسألة علاقة العلم بالإنسان. ونشير أخيرا الى مسألتين ذواتى خطر: من سيحل مشكلات البشر؟ هل يترك الأمر للأفراد، أم للتنظيمات، وهل ستمكن الإنابة فى مثل هذا الأمر؟ والمسألة الأخري: هـل ستؤدى الدراسة العلمية للانسان الى أن يصبح الانسان «شيئا» شـأنه شأن «الموضوعات» الطبيعية؟

لقد انتبه المفكرون بين البشر منذ قديمٍ الى فكرة جوهرية، مؤداها: الانسان كون صغير فى داخل الكون الكبير، أو قل هو كون أصغر يحوى خلاصة الكون الأكبر، وقد يزيد. وفى ظل اعادة النظر، واعادة الحياة، الى هذا التصور، فان الفلسفة قد تبدو وكأنها رد العالم الى الانسان، ما دام الانسان يحوى خلاصة الكون، على معنى ما من المعاني، وهو ما يؤدى الى القول بمركزية الانسان فى الكون مرة أخري. إن مثل هذا المشروع له أخطاره، ولكنه يتمتع باغراء شديد، ويمكن السير فيه ولو على هيئة الافتراض الخصب فى تجربة فلسفية فنية معا. وعلى كل الاحوال، فإن مسيرة الفكر، وحركة العقل الانساني، ستنتهى الى تغليب فكرة مركزية الانسان حينا وفكرة مركزية الكون وتبعية الانسان حينا آخر.

إن الحديث عن الانسان فى الكون يؤدى على الفور إلى ادراك الانسان كائنا زمانيا، وهو وجه

جديد لأوجه التجربة الانسانية. والزمان منه الخارجي ومنه الداخلي، ولا نقصد بالداخلي ذلك المتصل بالوعي وحسب، بل ربما كانت للخلايا الجسمية أيضا أنظمتها الزمانية هي الأخري، بل قد نتصور زمانيات متنوعة بعدد التجارب الانسانية الكبري، وعلى حسب الأعمار وما بين الفئات العاملة وباعتبار الأنوثة والذكورة.

إن فعل التفلسف يكسر الوضوح الزائف حول توحد الخارجي مع الداخلي. إنه يؤدى إلى فرقة بينهما، مع ما يتبع ذلك من نتيجة القلق. ولكنه يؤدى أيضا إلى تأكيد مفهوم الموضوعية في البداية، ثم إلى مفهوم القصدية، لأنه بعد الفرقة تأتي لحظة الغزو، على مستوى التصور، لما هو خارجي. إننا هنا بازاء لعبة دقيقة ما بين النفي والاثبات، والفرقة والاجتماع. ان الفلسفة اخلاص للانسان، ولكنها أيضا اخلاص الانسان للوجود. ولابد للفلسفة المصرية الجديدة من أن تتخذ موقفا واضحا من مشكلة الذات والموضوع، بالتوجه الى قلب المشكلة ذاته، وباستقلال عن مواقف الفلسفة الغربية في الاعوام المائتين الاخيرة. ويمكن أن نقول أن الانسان، حين يعلم وحين يفكر وحين يريد وحين يتفلسف، هو مطلق في قلب النسبي، أو أنه يزرع المطلق في ارض النسبية. ولن يمكن لأحد أن ينزع من الانسان قلقه بشأن الخلود، فهو يعيش دوما في صراع بين اللحظة والخلود، بين الجزئي والكلي. وما الخلود؟ إنه في النهاية الحاضر الأبدي.

هذه جميعاً بعض من مسائل على الفلسفة المصرية المستقبلة أن تتناولها وهي بسبيل بحث ميدان الانسان والبشر ميدانا رابعا للفلسفة بعد الحقيقة والوجود وانتاج البشر، ومن نافلة القول أن القائمة غير كاملة، ولا هي تأتي على الترتيب الضروري للمسائل.

خامسا : تفاعلات

ربما وجب أن نشير الى ان الميادين الاربعة السالفة ربما تفاعلت مسائلها، وأمكن دراسة علاقة الانسان بالحقيقة وبالوجود وبانتاجه، ودراسة تأثير الوجود والحقيقة على الانسان، وتأثير انتاج البشر على البشر ذواتهم وعلى الوجود، إلى غير ذلك.

سادسا : نقطة البداية

ما هي نقطة البداية في الفلسفة؟ ان موضوع التساؤل قد يكون واحدا من أربعة أشياء: إما أن يكون ميدانا محددا، أو مشكلة معينة في أحد الميادين الفلسفية، وإما موقفا فعليا وإما موقفا غائيا او هادفا. ونوضح هذا الاجمال، فنقول: إما أن تكون نقطة البدء هي، أولا، ميدان الحقيقة أو ميدان الوجود أو ميدان انتاج البشر بفروعه أو ميدان الانسان بجوانبه، وقد تكون ثانيا مشكلة معينة من مشكلات هذا الميدان أو ذاك، كمشكلة المعرفة في ميدان انتاج البشر، أو مشكلة الاخلاق، أو مشكلة محدودية الانسان في ميدان الانسان، أو مشكلة إمكان معرفة الحقيقة في ميدان الحقيقة، أو مشكلة

علاقة الفكر بالوجود في ميدان الوجود، الى غير ذلك، وقد تكون ثالثا موقفا فعليا معينا، فلعل نقطة البدء في كل نشاط فلسفي هي كيان المتعين في العالم، وقد تكون رابعا رغبة المفكر الفيلسوف في التفسير أو في الجمع الشمولي للإنتاج الذهني للانسان في هيئة موحدة، أو استجابته للتعجب الأصولي أو الدهشة أو الاستعجاب. إن ما نريد أن نؤكد عليه هنا هو الأهمية العظيمة، من الناحية المنهجية، لاختيار نقطة البداية في البحث الفلسفي. ان البدء يحدد النهاية والطريق الى حد كبير. ولا نريد الحديث عن اختيارات الفلاسفة السابقين في ثقافات الامم المختلفة لنقاط بدء بعينها، وهو بذاته حديث تاريخي طريف وقد يكون مفيدا، وانما نشير الى أهمية الاختيار الواعي، بعد تدبر، لنقاط البدء عند الفيلسوف الجديد في ثقافتنا المقترحة. وقد لا يكون للارادة وحدها الدور الاكبر في اختيار نقطة البداية، فهناك الظروف والمصادفات والميول والمواقف المتعينة وغير ذلك، وهناك أحيانا تجربة حادة، وجودية أو معرفية أو اخلاقية أو غيرها، تجر المفكر الفيلسوف الى البحث الفلسفي بدون أن يكون له، أو يكاد في الظاهر، ارادة أو اختيار. وقد تتحدد نقطة البداية، خامسا، بالتراث الذي سوف ينطلق منه الفيلسوف. والذي نؤكد عليه في هذا الميدان تأكيدا مطلقاً هو ألا نهتم بالانطلاق من تاريخ فلسفات أوربا والغرب بعامة، ولا حتى بتاريخ الفكر المصري القديم في مراحله فيما قبل الاسلام، ولا حتى بتاريخ فكر الحضارة الاسلامية في شكله المتفلسف، بل نقترح، كما أشرنا في مكان سابق[1]، بالانطلاق مما أسميناه بنقطة الصفر المنهجي، وفي هذا الإطار أضع «ما بين قوسين» كل معارفي التاريخية السابقة، وإنطلق من الوجود مباشرة أو من المعطيات المباشرة أمام العقل «وكأني» لا أعرف شيئا عن اختيارات المفكرين الفلاسفة السابقين من أممي المتعددة التي انتمي اليها، وهي على التوالي الأمة المصرية والأمة الاسلامية وأمة الثقافة العربية الجديدة. وينبلج من هذا الحديث الأخير انطلاق سادس من نقطة بداية مختلفة، وهو البدء من «المعطيات» التي تكون أمامي بشكل مباشر. فهل أستطيع أن أهرب من كون محاولة النسيطرة الغربية على مقدراتي، من جهة، وارادتي وجهادي في الافلات منها، من جهة أخري، هما نقطة البدء في الفلسفة المصرية الجديدة، بالاضافة الى ارادة الابداع والتفرد والحرص الأصلي على مستقبل الانسانية؟ ولعلنا نضيف أن نقطة البداية قد تكون مضمونية، وهو ما أشرنا إليه فيما سبق، وقد تكون منهجية، كما هو ظاهر في حالة الفيلسوف الفرنسي من القرن السابع عشر الميلادي المسمى رينيه ديكارت، وقد تكون خليطا أو مجموعا من بدايات مضمونية ومنهجية معا

---

(١) أنظر «الفلسفة المصرية» ، ص ٦٧. وكذلك دراستنا «شروط الابداع في الفكر العربي الجديد»، مجلة «الفكر العربي»، بيروت، السنة ١٤، العدد ٧٢، ابريل يونيو ١٩٩٣م

لابد من نقطة بداية، هذا أمر مفروغ منه. ولكن خطورة الامر، وهى غير الخطر أى الاهمية فى اصطلاخنا، تقوم فى أن تحديد نقطة البدء قد يخفى ما سميه «بالغائية المسبقة»، أى هى إخفاء محكم لنوايا ضمنية تستهدف الوصول الى نتائج معينة محددة سلفا. إن الأمر هنا يعود فى النهاية الى أمانة الفيلسوف. ونعيد تأكيد أن الالتزام الأول والأكبر، بل قد نقول الوحيد، للفيلسوف هو بإزاء الحقيقة، وليس بإزاء فئة أو طبقة أو أمة أو ثقافة أيا ما كانت، أو قل هو التزام الفيلسوف بالحقيقة فى اطار انتمائه لثقافة أمته أو أممه التى ينتمى إليها.

ماذا ينتج عن كل ما سبق؟ ليس هناك شئ اسمه المشكلة الكبرى أو الرئيسية فى الفلسفة. كل فيلسوف، وكل عصر، يعرض مشكلاته، ويفرض أولويات الميادين، بحسب اختيار نقاط البدء فى البحث الفلسفى.

الفصل الثانى

الفلسفة من حيث هي نشاط

ندرس هذا الموضوع من خلال العناوين الفرعية التالية:

١ـ روح البحث
٢ـ فعل التفلسف جهد وجراءة ومغامرة
٣ـ براءة النظرة
٤ـ الكشف
٥ـ تعدى الظاهر
٦ـ نبع الفلسفة وأصلها
٧ـ مفهوم العقل
٨ـ الاتجاه نحو الكلية والجذور
٩ـ فعل الفلسفة نقد وجهد نقدى
١٠ـ بين المرونة والتجمد
١١ـ الفلسفة فعل اقتراح
١٢ـ رفض الواحدية: من الفلسفة إلى الفلسفات
١٣ـ من الفلسفات إلى الفلسفة
١٤ـ اللاتراكمية
١٥ـ الفلسفة والحرية أو: حرية الفلسفة
١٦ـ استقلال الفيلسوف
١٧ـ أهمية نقطة البدء
١٨ـ البحث الفلسفى فردى أم اجتماعى؟
١٩ـ المشروع والتحقق
٢٠ـ طرائق العرض
٢١ـ فعل التفلسف التأصيلى ضرورة إنسانية مادام الإنسان.

أولا: روح البحث

إن البحث ضد التلقى، والتلقى يتم بالتلقين وهو نوع من التعليم، على غير التعلم الذاتى، الذى هو نوع من البحث. إن البحث هو تجريد للقوى الذاتية من أجل كشف مجهول أو الاجابة على سؤال أو حل إشكال، وفيه يعتمد العقل على ذاته وعلى معارفه فى المحل الأكبر، ويحدد لنفسه هدفا، ويسلك فى بحثه منهجاً ذا ترتيب، يطيع فيه قواعد وضعت أو وضعها لنفسه مسبقاً، قواعد تتوافر فيها الموضوعية والنزاهة، ويقود هذا كله حب الجهد وبذل الجهد والاستعداد للتضحية. إن البحث فعل إيجابى نشط تنطوى تحت لوائه الذات كلها عقلاً وارادة، وفيه معنى الحركة ومعنى النظام ومعنى الغاية، وفيه أيضاً معنى المسئولية والاستعداد لها وتحملها وعيا. ومن وراء هذا كله يقوم معنى الحرية: فلا بحث إلا فى ظل التعدد وفى ظل النقص، وفى ظل إمكان التحرك فى اتجاهات شتى، وفى ظل معنى الخفاء الحالى، أى الجهل، مع امكان الكشف عما وراءه، وبذلك يتحقق انتصار المعرفة على المجهول. أما التلقى فإنه انفعال ساكن أو سكونى أو سلبى، يقوم فيه الملقن بالدور الإيجابى، ويقوم المتلقى بالدور السلبى، وما أشبهه بالإناء الفارغ يوضع فيه ما يوضع بلا اختيار منه. والتلقى يفترض معانى الخضوع والتبعية واللا فعل، ويتماشى مع معنى الواحدية والبعد الواحد، ويفترض اكتمال المعرفة، وينفى عن الفكر كل دور فعال، اللهم إلا دور الحافظ، كأنه الإناء.

إن الفلسفة لا تقوم بغير معنى البحث، وكلما علت درجته علت درجة الفلسفة، كلما قلت درجة البحث وزادت درجة التلقى قلت درجة الفلسفة، وهو ما يوازى درجة الإبداع والتجديد من جهة ودرجة التقليد والاتباع من جهة أخرى، ويوازى كذلك درجة انشاء نقاط البدء إنشاءً من جهة، ودرجة الأخذ عن السابقين والبناء فوقهم من جهة أخرى. وهكذا فإن التلقى الذى نقصده ليس التلقى المطلق وحسب، بل التلقى فى درجاته كذلك، فليس أفلاطون (فيلسوف يونانى من القرن الرابع ق. م.) كأفلوطين (فيلسوف يونانى آخر من القرن الثالث الميلادى)، وليس أفلوطين كأبرقلس (مؤلف فلسفى من القرن الخامس الميلادى)، كذلك فليس ديكارت (فيلسوف فرنسى من القرن السابع عشر الميلادى) مثل مالبرانش معاصره، وليس هسرل (فيلسوف ألمانى من القرن العشرين الميلادى) مثل أتباعه من المدرسة المدعوة بالفينومينولوجية، وليس هو ولا أتباعه الألمان مثل من قد يتبعهم فى اللغة اليابانية أو اللغة العربية، ففى كل هذه الحالات يزداد التلقى فى التالى بعد السالف، ويزداد البحث فى السالف عليه عند التالى. وربما كان هذا، أى شرف البحث وارتفاعه درجات فوق مكانة التلقى بأشكاله، وكذلك الاحتفاظ بحدة حس روح البحث وبقائها متيقظة طوال فعل الفلسفة عند الفلبسوف. نقول ربما كان هذا كله هو العلة وراء تفضيل كثرة من الغربيين فى القرن العشرين الميلادى خاصة لأفلاطون الفيلسوف اليونانى على أرسطو تلميذه ومناقضه العظيم، لأن روح البحث

بقيت مشتعلة عند الأول طوال حياته، حتى لقد تقلب فى مذاهبه، أو فى بعضها، شيئاً كثيرا أو قليلا، مرات ثلاثاً أو أربعاً، بينما أرسطو أكثر استقراراً وأكثر ثباتاً، وتبدو روح البحث عنده خاصة عند انفصاله الجذرى عن استاذه، ثم تبدو مذاهبه وكأنها تنتج فى تلقائية عن هذا الفعل الابداعى الأول العظيم لتسير فى اتجاه التفصيل لا أكثر.

إن البحث ضد التلقي، وهو أيضاً ضد التقرير. ولا شك أن التلقين، وهو مقابل التلقي وأساسه، يقوم على التقرير، ولكن التقرير قد يقوم بذاته، وهو من هذه الزاوية إعلان عن بحث زائف. فقد يعلن أحدهم: إن كذا هو كذا، خذوه عنى، ولا تسألوا كيف توصلت إليه. إننا فى الفلسفة نهتم بكيف توصلت إلى الأمر بقدر اهتمامنا بما توصلت إليه. إن اشتراكنا فى الكيفية، وهى هنا التصريح بخطوات البحث، هو الذى يضمن حريتنا، ويجعلنا نشارك الفيلسوف وهو يقوم ببحثه، ويجعلنا أحرارا فى السير معه خطوة واحدة أو بضع خطوات وحسب أو فى خطواته كلها. إن اثبات خطوات فعل البحث هو الذى يجعل اقتناعنا، إن حدث، على أساس وبينة، وهو ما يجعل القارىء فيلسوفاً من الدرجة الثانية. لهذا فإن الفلسفة لا تقبل قول القائل: «فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر»، بل نحن نسأل عن الخبر إلى أدق تفاصيله. إننا حكام على ما يفعل الفيلسوف، ولا نقبل منه أن يكون ولياً علينا، تماماً كما فى السياسة وقيادة شئون المجتمع: كلنا فىٰ ذلك شركاء، ولا نقبل قول بعض الفجار الفسدة من صغار المستبدين أو من كبارهم: أنا أعلم بالأمر بكم، أنا الولى عليكم، أنا رب الأسرة أو كبير القوم، وأنا أفكر لكم، بل نرد عليه: أنت رجل ونحن رجال. هكذا الحال فى السياسة، وهكذا الحال فى الفلسفة.

إن هذا كله يؤدى بنا إلى التأكيد على مسألة ذات خطر عظيم: إن فعل التفلسف هو أهم ما فى الفلسفة، أو فلنقل: إن نشاط التفلسف أهم من نتائج هذا النشاط، وهو ما عبرنا عنه حين قلنا إن التقرير وحده ليس بالفلسفة، لأن الفلسفة بحث يؤدى إلى نتائج تقرر، ولا تقرير بغير بحث. وما هذا القسم كله، المخصص لدراسة الفلسفة من حيث هى نشاط، إلا تفصيل لجوانب هذا الفعل الإنسانى العظيم: فعل التفلسف أو: فعل التأصيل).

قلنا إن البحث يفترض الجهل، ولنقل إنه يفترض على الأقل الرغبة فى معرفة المزيد واستكشاف المزيد، ومع ذلك فإن فى هذا من الجهل ما فيه. إذن فإن البحث يفترض الفقر، ولما كانت الفلسفة بحثا عن المبادىء وبحثا عن بنية الكل، لذلك فإن البحث الفلسفى يفترض فقرا بخصوص المبادىء وبخصوص الكل، أى أشد أنواع الفقر، والمقصود هنا هو الفقر المعرفى. فى مقابل هذا، ونتيجة لهذا، نجد الباحث الفلسفى أشد ما يكون اشتغالا ببحثه ورغبة فى الوصول إلى خلاص منه، والخلاص منه بنوع مخصوص من المعرفة، هو المعرفة الفلسفية، ولا نجد لهذا التحرق والاحتراق شبيها إلا فى حالة الفنان المخلص، وفى الفيلسوف الحق والفنان المخلص تختلط ذات الباحث والفنان بكل الإنسان فيه،

فتراه منشغلا عن أى أمر آخر مهملا له، ومفضلاً لبحثه إن أجبر على تفضيل. ولكن للفقر الفلسفى الابتدائى، تماما كما للفقر الفنى المقابل، معنى خاصاً: ذلك أن الفيلسوف الحق ينزع عن نفسه شتى الآراء السابقة وأقاويل الأولين والآخرين، ويبدأ من البداية العارية الجرداء، من نقطة الصفر المنهجى. ولكنه يفعل ذلك لكى يعود ويبنى كل شىء من جديد، وليستطيع غزو الوجود والمعرفة والقيم جميعا. إن فقر نقطة بداية البحث الفلسفى هو كفقر نقطة بداية المتصوف العظيم: إنها التجرد من كل شىء استعدادا لتلقى كل شىء، مع هذا الفارق: أننا فى حالة الفيلسوف نضع بدلا من كلمة «تلقى» كلمة «استكشاف» والتى موضوعها كل شىء.

إن البحث الفلسفى يبدأ من اللايقين، ولذلك تجد الفيلسوف فى بداية بحثه ينصاع، منهجيا، لكل خاطر، ليستكشف ما يؤدى إليه، وتجده يتوجه فى كل اتجاه طلبا لمعلومة أو تلقيا لاقتراح، وهو ما يقترب نوعا ما من معنى التشتت، ولكنه فى الواقع الانفتاح المنهجى لمعرفة بداية الطريق. بل إن البداية قد تكون الشك الصريح فى كل شىء، وأخطره الشك فى إمكان المعرفة، ثم فى إمكان اليقين، وقد يكون هذا الشك واقعيا وفعليا وقد يكون منهجيا ومصطنعا. وفى كل هذا نجد روح البحث، مرة أخرى، تختلف اختلافا شديداً عن روح التلقى. إن المتلقى يتلقف اليقين فور أن يبدأ، والملقن ذاته يلقّن هو الآخر عن يقين. أما الباحث الفلسفى فإنه لا يجد من يلقنه، لأنه يرفض ذلك رفضا، ويسعى إلى كتاب مفتوح، هو كتاب الوجود والتجربة الإنسانية، ولربما يهتدى فيه أو لا يهتدى،لأنه لا ضمان لنتيجة البحث الفلسفى، وهذا، مرة أخرى، على غير نتيجة التلقين والتلقى، التى هى مضمونة مسبقا ومحددة مسبقا. ونجد أنفسنا، هنا أيضا، نقارن حال الفيلسوف مع حال الفنان والمتصوف، فهم جميعا يبدأون وهم لا يعرفون ما سوف ينتهى إليه بحثهم، ولذلك كان القلق والتوتر بعد الحيرة ونوبات من اليأس بين حين وحين.

إن بداية البحث الفلسفى لابد أن تكون على هذه الأوصاف، لأن البداية فى الفلسفة إشكال، وإشكال يخص المبادئ ويخص الكل. والإشكال بحد ذاته لا يدل على نتيجة، بل قد يشير إلى إمكانات متناقضة للجواب، إن روح الإشكال هو جوهر روح البحث، والفلسفة شديدة الحساسية للسؤال وللمشكلات، ولا يمكن تصور فلسفة من غير مشكلة وسؤال. وليس من الضرورى دائما أن تبرز المشكلة عيانا، ولكنها هناك دائماً، وعلينا أن نعيد ترجمة الرأى الفلسفى لنستخرج السؤال الذى يحاول هذا الرأى الإجابة عليه. الحق أن روح الاشكال جزء جوهرى من توجهات العقل الانسانى الأساسية، لولاه لما كان هناك سؤال، وبغير السؤال فلا تفكير ولا فكر، والفلسفة كما نعرف هى أعلى أشكال الفكر. ومرة أخرى نجد روح البحث مناقضا لروح التلقى: فالتلقى لا يعرف الإشكال، بل كل شىء جاهزة الإجابة عليه والحلول موضوعة مسبقاً.

ونعيد التأكيد على أن البحث الفلسفى لابد أن يكون حركة وحركة دائبة فى شتى الاتجاهات،

وهو ما يبرز على ضوء كل الفقرات السابقة حول الإشكال واللايقين والفقر والجهل، فضلا عن تأكيدنا على أن جوهر الفلسفة إنما هو فعل التفلسف، وهو بالطبع حركة لا سكون. ولن ندخل هنا فى تفاصيل وصف «الحركة الفلسفية»، ولكننا نظن أنه من الممكن اكتشاف منطق عام لها من خلال ما نعرفه من خبرات الفلاسفة الذين سجلوا تطورهم ومغامراتهم الفلسفية، ومن الطبيعى أن يكون مثل هذا المنطق جدليا، أى أن يسمح لأشكال مختلفة جدا من الحركة الفلسفية بأن تجد لها مكانا على خريطة كلية لمنطق فعل التفلسف.

ومادام فعل التفلسف حركة، ورغم ما يحيط ببدايته من لايقين، فإنه لابد أن يكون فعلا قصديا، وبالتالى فإن له غاية، هذه الغاية قد تكون غاية صورية عامة لكل بحث، فلسفى أو غير فلسفى، وهى العثور على إجابة للسؤال وحل الاشكال بصفة عامة، وقد تكون غاية متعينة هى العثور على تفسير أو مفتاح أو محور لعدد من المفاهيم أو لميدان، إلى غير ذلك. ولكن ماذا يمكن أن تكون الغاية الأخيرة من البحث الفلسفى؟ إنها الحقيقة من غير شك، أو قد تكون نظرية متسقة على التحديد، أو منهجاً للفهم المبدئى يكون صالحاً لمعالجة ما يظهر لنا من اشكالات وما قد يأتى به الزمان، إلى غير ذلك.

كل بحث يتم فى الزمان، ففيه إذن قبل وبعد، على ترتيب، وهذا هو جوهر فكرة الخطوات. وليس من الممكن الحديث هنا عن خطوات البحث الفلسفى، ليس فقط لأنه حديث عن المنهج وهو أمر قائم بذاته، بل وكذلك لتعدد المناهج الفلسفية، وإن كان من الممكن رغم ذلك رد المراحل العامة والخصائص الأساسية للمنهج الفلسفى إلى أشياء محصورة. فلنقتصر هنا على النظر إلى الأمر من زاوية فكرة البحث، ومن حيث خطواته. ولا شك أن الخطوة الأولى هى الشعور بالاشكال، والشعور كلى فى الإنسان ولا يختص به العقل وحده، أما الإشكال فهو تعقد موقف ما بحيث لا يستطيع الناظر أن ينفذ إلى ترتيب عناصره أو لا يجد له تفسيراً أو لا يستطيع الاختيار بين بديلين فيه أو أكثر. والمقابل لهذا التعقد الموضوعى هو الوعى به عند المفكر، ويقال الاشكال للأمرين معا، وهما فى الفعل لا ينفصلان. ولعل الخطوة التالية للوعى بالاشكال هى وضعه على هيئة سؤال، والسؤال من شأن العقل على الصحيح. إن وظيفة السؤال هى تجسيد الاشكال، أو تعيينه، أى وضعه على هيئة متعينة، وهو ما يقابل الانتقال من الشعور بعامة إلى العقل أو الفكر الاستدلالى بخاصة. ولا حاجة إلى بيان تنوع وجهات الأسئلة، والذى يحدد هذه الوجهات هو حروف السؤال: ما، هل، لماذا، كيف... إلخ. إن السؤال يفتح الدائرة على اتساعها، والمقصود دائرة التوتر الموجه إن امكن استخدام هذا التعبير، وهو ما يجعل المفكر الأمين، والفيلسوف الحق من باب أولى، يبدأ تحضيره للاجابة على هذا السؤال المجسد للاشكال بجمع علامات الطريق واجابات السابقين، وهو ما يمكن أن نسميه «بالمادة العلمية» أو على الأدق «بالمادة المعرفية»، وهو الخطوة الثالثة بعد الإشكال والوعى به ووضعه

في سؤال وهذه المادة المعرفيه ما هى إلا تحضير لما هو أهم واهم، لأنه سوف يتم عن سحصد الفيلسوف ويمهد لابداعه بعد تراكم الخبرات السابقة، نقصد بذلك التأمل الفلسفى على تلك المادة الخام، وهى خام لأنها تعالج وكأنها «غفل» من المعنى أو من التوجه، ولأنها تؤخذ باعتبارها عنصرا سلبيا يفكر «عليه» الفيلسوف ولا يوجهه. ومع هذه التجربة التعددية، حيث يجتمع نتاج الآخرين وتأمل الذات، تظهر الصعوبات وتتجدد، ولربما تتشكل فى هيئة بدائل، أو، وهو الأعظم والأعظم، ربما تؤدى إلى اقتراح فكرة جديدة لم تخطر على قلب بشر. من نتاج هذا كله، مع إخصاب إبداع الفيلسوف، تأتى الإجابة على السؤال والحل للمشكلة، وهو ما يسمى بالصياغة الأخيرة للأمر. إشكالاً وسؤالا ومخرجاً.

إننا ينبغى أن نميز، وأن نمايز، بين السؤال والإشكال، وبين الإجابة، وهى مقابل السؤال، والحل، وهو مخرج الإشكال ذلك أن الإشكال يبقى دائماً ذاتياً يدل على فيلسوف بعينه، ونكاد نقول إنه بطبيعته شخصى، أما السؤال فإنه أمر موضوعى، ومن هذه الزاوية فإنه يمكن أن يقوم بذاته عند الفيلسوف وعند آخرين. إن السؤال يبقى قائما عند آخرين وبنفس صياغته. إنه أمر خارجى ومشترك. وليس هكذا حال الإشكال. ولكن مجد الإشكال، الذى هو خصوصيته وحدته، يحمل فى ذاته ضعفه وهشاشته وعدمه، حيث إنه غير قابل للتكرار. السؤال وحده قابل للتكرار. إن أهمية السؤال تقوم في موضوعيته وخارجيته: فهو الذى يحمل اتجاهات توجيه البحث نحو الإجابة عليه، والإجابة عليه هى مفتاح حل الإشكال. إن السؤال قد يستمر قائماً عند الآخرين، وكل الاسئلة تستمر أو تعاد صياغتها عند الآخرين فى نفس العصر، أو فى أجيال مستقبلة، بل وفى ثقافات مختلفة. إن العجيب، بل وعلامة الثراء، أن يستمر التساؤل لدى نفس الفيلسوف. ومن هنا عظمة فيلسوف اليونان، وهم أمة بعينها وليست نموذجاً لغيرها مهما ظن الساذجون، أفلاطون: انه يعيد ويعيد نفس السؤال: ما الوجود؟ وما هى الكلمة الأخيرة فى الأمر: أن الفيلسوف يستعرض إجابات متنوعة ومختلفة على نفس سؤاله، ويصل هو نفسه إلى إجابة جديدة تضاف إلى الإجابات السابقة، وقد يضيف إجابة ثانية إلى إجابته السابقة، وتظل الإجابات تترى، ولا كفاية. إن الفلسفة بحث دائم حول السؤال والاشكال الخالدين.

قلنا إن السؤال هو الصياغة للإشكال. وتقوم أهمية السؤال، من بعض جوانبها، فى أن هيئته تساهم إلى حد كبير فى توجيه خطوات البحث من جهة، وفى تحديد صيغة الإجابة من جهة أخرى. لذلك قيل بحق إن صياغة السؤال فيها نصف الإجابة عليه.

وهناك شكل زائف للبحث الفلسفى يظهر فى هيئة الإجابات الجاهزة التى تقدمها بعض التكوينات الفلسفية ذات الانتشار الشعبى، والتى تعرف مقدما، على التقريب، أنواع الأسئلة التى يمكن أن تجابه بها، فتعد لها مقدما أيضا الإجابات الجاهزة، وهى طريقة معروفة فى الممارسات

الجدلية على الخصوص. هذه الإجابات الجاهزة عل كل سؤال ليست من الفلسفة إلا ظاهراً، لأنها تحرم العقل المفكر من أمر أساسى فى الفلسفة: وهو روح البحث الذى ينبغى أن يتولى مسئوليته العقل المفكر ذاته. والحق أن هذه الإجابات الجاهزة ما هى إلا نوع من التلقى عن تلقين. ومع ذلك فإن هناك نوعاً من الإجابات الأساسية عن الأسئلة المحورية، وهذه الإجابات الأساسية تتكرر، على أشكال محورة، عند أعداد من الفلاسفة بحسب مدى وثاقة قراباتهم الفكرية، من مثل الإجابة عن مصدر القيم: إما بأنها من العقل أو من التجربة اليومية أو من سلطة خارجية سواء كانت المجتمع أو الدين أو غيرهما. وهذه الإجابات الأساسية، ولنسمها بالإجابات المنمطة أو شبه المنمطة، تختلف جوهرياً عن تلك الإجابات الجاهزة التى كنا بصدد الحديث عنها، لأنها تمثل تيارات عامة أو مواقف جوهرية ليست متعينة على التفصيل الشديد، ولأنها تتشكل من بعد ذلك تشكيلات خاصة متفردة بحسب أشخاص الفلاسفة. وهكذا، فإذا كانت هناك إجابات نمطية أو شبه نمطية عامة، فإن صيغة الإجابة المحددة تنتهى بأن تكون خاصة بالفيلسوف إلى حد كبير. ونشير أخيراً إلى أن استخدام مصطلح ما قد يوحى بتشابه الإجابات، وعلينا أن نكون حذرين فى أمثال هذه الحالات، لأن المهم ما يدل عليه المصطلح على نحو خاص بقدر أهمية المصطلح من حيث دلالته فى اللغة العامة أو اللغة الاتفاقية..

ولابد من إعادة السؤال: البحث عن ماذا؟ قد يكون الهدف، أو النتيجة، هو الوصول إلى إجابة عن مسألة محددة، كأن تجيب مثلا على سؤال: ما المصدر الذى نستقى منه قانون عدم التناقض: هل هو الوجود الخارجى، أم هو العقل، أم هو مجرد اصطلاح أم قد يكون تعبيراً عن ايقاع الحياة البيولوجية فى أجسامنا؟ ولكن أحياناً ما يكون الهدف أو النتيجة هو إجابة كبرى تشمل صلاحياتها مسائل بل ميادين عديدة، أو الوجود كله. هذه الإجابة الكبرى يمكن أن نسميها بالأفكار أو المفاهيم المفتاحية، لأنها تكون كالمفتاح الذى يفتح العديد من الأبواب. والحق أن الفلسفات العظمى هى التى تقدم أمثال هذه المفاتيح الكبرى العامة، وكذلك النظم الفكرية السابقة على الفلسفة بالمعنى الاصطلاحى وكذلك الأديان، وهى المفاتيح التى توضع عادة على هيئة عدد محدود من الكلمات، قد يكون كلمة واحدة أو ثلاثا، أو ما قارب. هذه الأفكار أو المفاهيم المفتاحية قد يستخدمها من بعد الفيلسوف آخرون، وهنا نطرق أبواب ظاهرة طريفة، هى ظاهرة استمرار الفلسفة أو حياتها لمدة طويلة. ومن البين أن تقديم المفتاح أعظم فضلا من تقديم إجابة عن مسألة محددة. إن الأفكار المفتاحية تسمح، من بين ما تسمح به، باستمرار البحث، بل وفتح ميادين جديدة أمامه، ولكنه يكون هذه المرة فى ظل ظروف أيسر وأكثر تأمينا من ذلك البحث المطلق ابتداء من نقطة البدء التى هى الجهل واللايقين، فهنا أنت تبدأ ومعك الآن نوع من خريطة أو بوصلة هادية. إن من المؤكد أن فعل البحث أكثر اثارة وامتاعا من فعل العثور.

إن مفهوم البحث ينضمن بذاته تنظيم ميدان معين، وهذا التنظيم يأخذ شكل التحديد لحدوده أولا، ثم يضم فروضا أو معارف حول عناصره وعلاقاته. ولذلك فإن البحث الفلسفى هو دائما بحث تنظيمى. وفى حالة الديناميكية.

أنت لا تقوم بالبحث وحدك، هناك آخرون قبلك ومعك يقومون بألوان من البحث تماثل أو تقارب بحثك، أو قد تكون على الأقل متصلة به على نحو ما من أنحاء الاتصال، وما أكثرها. فما قيمة نتائج بحوث الآخرين؟ هنا قد نلتقى بمن قد يقول بتوحد الفيلسوف توحدا مطلقا، بما قد يؤدى ذلك فى ظاهره إلى رفض الاستفادة منها، بل معرفتها، انطلاقا من وجوب البدء من نقطة الصفر المطلق، لأن الأبنية الفلسفية ليست متراكبة بعضها فوق بعض، بل هى متوازية بعضها مع بعض. أم نقول بوجوب الاستفادة منها على وجه الوجوب، وكما يطلب من العلماء المتخصصين فى ميادينهم، حيث العلم تراكمى؟ إن الموقف السليم يقوم بين الطرفين: فإذا كان العلم تراكميا فإن الفلسفة ليست كذلك، ولا وجوب بالضرورة على الفيلسوف أن يكمل ما فعل الآخرون ولا حتى أن يستفيد منهم، ومع ذلك، ومن الجهة الأخرى، فإن معرفتهم واجبة إنسانياً وتدريبياً، لأنهم بشر ولهم علينا حق الانتباه إليهم مقابل انتباههم إلينا، ولأن معرفة ما يقولون به قد تكون لها قيمة تدريبية منهجية. فضلا عن وجوب ذلك اجتماعيا فى حالة انتماء الباحثين إلى نفس الأمة وإلى نفس الثقافة. فالرأى أن تعرفهم، لتنطلق من بعد التجميع المعرفى إلى السير على طريق البحث الفلسفى بأجنحتك الخاصة، تماما كالفنان الذى يتدرب على أساليب الآخرين، وما أن يصل إلى بداية لتكوين أسلوبه الخاص حتى يتركهم ويتناساهم، وإن نسيهم كان ذلك أفضل، ويأخذ فى حفر طريقه المخصوص إنْ هذا ما هو إلا تعبير آخر عما أسميناه بالانطلاق من «نقطة الصفر المنهجى»: حيث أفترض «وكأنى» أول من تناول الاسئلة الفلسفية، «وكأنى» لم اعرف من إجابات السابقين شيئاً.

أشرنا من قبل إلى وجوب الدراسة المخصوصة لحركة البحث الفلسفى فى أشكالها وتفصيلاتها، ونظن من الآن أن الموقف الفلسفى ذو أبنية ثابتة ثباتا نسبيا من الناحية الهيكلية، وهناك على البقبه نقطة نتشابه فيها كل البحوث الفلسفية: وهى أن نهايتها، حين تكون نهاية إيجابية، تتخذ صورة الوصول إلى مبدأ كاف بذاته لتفسير كل الميدان الذى يكون الباحث بصدده، أى هو الوصول إلى مبدأ تفسيرى مكتف بذاته، وقد يكون هذا الاكتفاء الذاتى نسبيا، أى محدوداً فى حدود الميدان المختص به، وقد يكون مطلقاً، إذا كان يفسر الوجود كله أو التجربة الإنسانية كلها، أو فى أحد جوانبها الأساسية، كالمعرفه أو القيم أو ما شابه. ولنقل فى تعبير آخر مجازى: إن نقطة الوصول هى إما الوصول إلى سقف أو النزول إلى أساس. إن الفلسفة بحث عن المبادىء والغايات

ثانيا: فعل التفلسف جهد وجراءة ومغامرة

أ ـ جهــــــــد:

الفلسفة فعل ونتيجة، والفعل هو التفلسف. والتفلسف له ما قبله وما يمهد له، بالإضافة إلى ذات الفعل الذى يتم على ما اجتمع للفيلسوف من مادة، والتفلسف جهد فى الحالتين.

هو جهد أولا فى مرحلة الاعداد، وهى تشمل حصر الاشكالات وصياغة الأسئلة وجمع المعارف والخبرات. إن الوصول إلى الإشكال وتحديد السؤال، كما رأينا فى الصفحات السابقة، جهد بذاته أى جهد، وهو من محاور فعل التفلسف الكبير وليس من أطرافه، وقد رأينا طرفا من جوانب أهمية وضع السؤال الفلسفى على الأخص. وكذلك تحصيل المعارف وجمع الخبرات السابقة، هو جهد كبير، زمانيا على الخصوص، ولكنه يتطلب فنا فى البحث ومهارة فى التوجه وحسا لطيفا فى البحث عن المظان وفيها.

والتفلسف جهد أيضاً، من بعد ذلك، حين يأتى وقت العمل على المادة المجموعة، وهو جهد التركيز وجهد التأمل الأصولى. ونقصد بالتركيز هنا التوتر العقلى المرتفع، ولكننا نقصد به كذلك الاجتهاد فى استخلاص الجوهرى من العرضى، وتوقى الفخاخ، وللوجود فخاخ لو درينا، ونقصد به مع هذا وذاك ارادة السير على طريق البحث الفلسفى والاستمرار عليه رغم المشتتات خاصة والصعوبات بعامة. ثم تأتى اللحظة الحاسمة: لحظة التأمل الفلسفى على التخصيص، وفيها لا يكون الموضوع هو المادة المجموعة، وبعضها معارف عن السابقين والبعض الآخر أفكار للفيلسوف ذاته تبادرت إلى الذهن أثناء فترة التحصيل وموازية له، بل هو ما استقر عليه الذهن الفلسفى من مسائل ومفاهيم وبدائل تتخذ غالباً عنده تشكيلا لا يكون إلا للفيلسوف. ونحن بالطبع نتحدث عن الفيلسوف الحق القادر المتمكن المبدع، ليس ذلك وحسب لأنه، أى ذلك التشكيل، يوضع فى اصطلاحه هو، بل وأيضاً لأنه يكون موسوماً بأسلوبه فى التناول. وفى التأمل ما فيه هو الآخر من جهد التركيز والاستخلاص الجوهرى. ولكنه جهد، وجهد عظيم، لأن فيه ما هو أهم من ذلك: فيه توحيد وتأصيل.

إن التأمل الفلسفى جهد فى ادراك نوع الوحدة الذى يضم شتى جوانب المسألة التى يتناولها أو الميدان الذى يتفلسف عليه. إن الفلسفة توحيد، وفى ذلك ما فيه من جهد، لأن التوحيد أشق بكثير من التجزىء، كما أن فى البناء مشقة تفوق الهدم، ولأنه يتطلب مشاركة واضافة ابداعيتين من ذات المتأمل، ولعل أقوى أشكال التوحيد هو ما يأخذ هيئة التأصيل، أى الوصول إلى أصول ومبادئ قليلة وأساسية يقوم عليها التكوين كله، وفى هذا كل ما فى معنى الخلق فى معناه الدقيق. إنه رد الكثرة والشتات إلى وحدة متجانسة تتمثل فى مبدأ أو مبادئ، يرد إليها كل شىء وتقوم هى بذاتها.

إن التفلسف جهد لأن الفلسفة تحاول دائما تعدى الظاهر، بل تعدى الواقع والمحصل، بينما الرضى بالظاهر والواقع هو جوهر الكسل. نعم إن التفلسف تعب ونصب، ولكنه تعب مثمر وجهد منتج، وهو ينتج قوة عظيمة ضمن ما ينتج، هى قوة السيطرة بالفكرة على الموضوع المدروس أو الميدان محل البحث، أو الوجود بأكمله. إن مصدر القوة التى ينتجها الجهد الفلسفى هو أن البحث الفلسفى يتصل بالوجود ذاته، فى مقابل المظاهر المخادعة أحيانًا كثيرة وعلى أنواعها، وهو محاولة للوصول إلى أصول، فى مقابل تشتت الفروع والكثرة، وهو دائما تعد للجزئيات للوصول إلى الكليات الموحِّدة. أو فلنقل، على ما قال بعضهم، إن البحث الفلسفى هو «صيد للوجود» ذاته، وليس لأرنب أو ثعلب. وفى هذا مصدر من مصادر قوته.

ب ـ وجسارة

إن التفلسف يتطلب جراءة وجسارة عظيمتين لأنه فى جوهره، كما سبق أن أشرنا، تعد للظاهر، وقبول الظاهر مريح كالكرسى الوثير. ولكن ما رأيك فيمن يشكك فى أن الأرض ساكنة وأنها مركز حركة الشمس؟ وإن مثله كمثل الفيلسوف المصرى العظيم الذى انتمى إلى مدرسة «منف»، والذى رد الخلق، لأول مرة فى سجل إنسانى مكتوب على ما نعلم، إلى فعل «القلب»، أى الفكر، وكمثل من رد كل شيء إلى الماء، وكمثل من ادعى مباطنة الألوهية فى الوجود، إلى غير ذلك من ألوان تعدى الظاهر ولذلك كان من الطبيعى أن يخالف الفلاسفة المعهود من الأفكار، وهو ما يعنى فى النهاية اختلافهم، فى معظم الأحيان، عن مجتمعهم، على الأقل فى طريقة النظر. وكيف لا يكون ذلك وهم قد يصلون إلى قلب المألوف قلبا، وإلى اقتراح غير المألوف من جديد أو غريب؟ إن الفيلسوف كثيرا ما يقف وحيدا، وقليل من الفلاسفة من أفلت من الاتهام أو الإيذاء أو الاعتداء أو الحجر عليه بشكل من أشكال الحجر، من التهديد إلى السجن، ولعل نموذج العزلة الشديدة عن الجماعة وثبات الفيلسوف رغم ذلك، لأنه يعتقد أنه هو ممثل الإنسان وليس من معارضيه، لعل نموذج ذلك واحد من أنبل البشر ومن أعظم الفلاسفة بين العصور، وهو إسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧م) الذى خرج على مألوف طائفته اليهودية، فطاردوه وشنعوا عليه وهاجموه، واحتمل كل شيء فى ثبات وإيمان وهدوء، أو قل فى جسارة عظيمة.

إن الفلسفة جسارة عظيمة لأنها تخطٍّ للبشر، وهى كذلك لأنها أيضًا تعد للحواجز التى يجبن الأكثرون عن مجرد إدراك أنها حواجز، وهى كذلك أخيرًا لأنها إقلاق: اقلاق للفيلسوف. والفيلسوف يرحب بالقلق الخلاق، وإقلاق للآخرين وهم لا يكادون يرحبون بذلك أى نرحيب. إن نمط الحياة الإنسانية المعتاد هو التكرار، والفلسفة من جوهرها، منذ مبتدئها، قطع للتكرار ورفض له وقد يكون فيها، بعد ذلك كله، ما فيها من نقض للسلطات بأنواعها، السلطات الفلسفية والفكرية القائمة، وسلطات أخرى من كل نوع وهو أمر طبيعى، لأن الفلسفة تبدأ بالتشكك فى صحة القائم

والشك نحو من نقض السلطة، كالسؤال تماما بتمام. إن الفلسفة تتطلب جسارة عظيمة لكل ما سبق، ولهذا السبب أيضًا: أنها فى خطوها إعدام للثابت ظاهريًا. ثم هى بعد كل هذا طلب للتفسير الأخير بمبادئ عامة أولى: أوليس فى كل هذا جسارة وجراءة؟

جـ ـ ومخاطرة ومغامرة

ونضيف على الفور: إن طلب التفسير الأخير الأصولى هو دخول فى مغامرة ومخاطرة. مغامرة، لأنه انطلاق فى قلب المجهول، ولأنه تفرد، ولأن فيه ما قد يكون فيه من مخالفة للمألوف. وإذا كانت كل هذه السمات قد توجد فى شتى ألوان ممارسات الفكر، فإن الأمر يزداد حدة فى الفلسفة بقدر ما أنها بحث فى المبادئ والأصول الكبرى لكل شيء. ومخاطرة، لأن البحث الفلسفى يحتمل قدرًا من مواجهة الخطورة بسبب مخالفة الثابت ورفض التكرار والتنبيه إلى الجديد المختلف غير المعتاد، ولما قد يكون فيه أحيانًا من مجابهة لسلطات، قد تكون أسلحتها براهين أحيانًا، أو هى أحيانًا أخرى تهديد وعقاب أو سجن وإعدام.

ومع ذلك، فإذا كان الحد الأدنى من المغامرة والمخاطرة يتحقق دائما على مستوى الأفكار، فإن الحد الأقصى لا يتحقق بدوره دائما، وهو ما يبدو على هيئة المصادمة مع سلطات بأنواعها مع نتائج ذلك على إختلاف أشكالها ودرجاتها، إما بسبب يتعلق بموضوع بحث الفيلسوف، كأن لا يكون ذا صفة مقلقة لاطمئنان القلوب على المصالح، كميدان فلسفة الفن والجمال أو المنطق وما شابه، وإما لحرصه على تجنب الاصطدام بطرائق شتى. وعلى العكس من ذلك، فهناك فلاسفة، قد يسميهم البعض «الفلاسفة السعداء»، الذين وجدت فيهم سلطات العصر، بأنواعها، من يمثلها ويتحدث باسمها، فارتفعت بهم وحمتهم ووطدت مكانتهم فى حياتهم وبعد حياتهم، ونموذج هذه الحالة، وهى نادرة الحدوث فى نهاية الأمر، هو الفيلسوف الألمانى المسمى هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م).

ثالثاً : براءة النظرة

المعنى الأول لما نقصد ببراءة النظرة هو أن الفيلسوف ينظر إلى المسائل والميادين وكأنه أول من نظر إليها، فهو يريد أن يحيط بها لحسابه هو ومن منطلقاته هو وبقواه هو، وفى ذلك من دواعى التجديد العظيمة ما فيه، ومن أسباب الأصالة أيضًا الشيء الكثير. وهو لا يفعل ذلك عن استصغار لأحد ولا استهانة بما قدم السابقون، ولكن إخلاصًا لروح البحث ولكى لا يؤدى به إلى قلب الحقيقة وإلى قضية الصدق، واحترامًا للوجود، بأوسع المعانى، وهو فيه كل الذى يحيط بنا ونحن أنفسنا جزء منه، حتى يستطيع أن يذهب إلى قلبه مباشرةً من طرق لعلها تكون الصائبة الصحيحة. إن ما قلناه هنا ما هو إلا ترجمة لما يقال عن نزاهة العلماء والقضاة، الذين يذهبون إلى مسائلهم وقضاياهم غير متأثرين، أو محاولين ذلك قدر الطاقة، بما يعتقد الآخرون بصددها، فيسلمون أنفسهم للوقائع

والثوابت وتقودهم بذاتها إلى تصوراتهم، وكذلك الفيلسوف مع الوجود. وهو هنا يشبه أيضًا الشاعر بخاصة والفنان بعامة، فكم من شاعر تحدث عن الحب أو عيون امرأة أو جلال جبل أو خرير ماء، ولكن الشاعر يتجه إلى موضوعاته وكأنه هو أول من فكر فيها، من أجل أن يضع يده على الجوهرى فيها.

إن الفيلسوف فى بحثه يريد ألا يتأثر بالسوابق بقدر ما يُمكّنه من ذلك جهازُ الذاكرة فى الدماغ الانسانى، وذلك لأسباب عديدة، ليس منها وحسب افتراض إمكان عدم الصواب عند السابقين، بل وكذلك أنه مسئول أمام الحقيقة مباشرة، وعليه أن يتحمل هو نفسه بنفسه مسئولية أقواله، وأقل واجبات هذا التحمل أن يعرف الأمر معرفة مباشرة وأن يتأمله كله بنفسه، وليس عن طريق وسيط، ولا تحت تأثر وسيط، ومنها أخيرًا أن النظر الجديد تمامًا هو العلة الأولى لكون الفيلسوف فيلسوفًا. فلو كان يعرض آراء السابقين بغير جديد، لوجب عليه إما أن يصمت وإما أن يشتغل بالتأريخ، والفيلسوف يهدف إلى الجديد الكامل بقدر الإمكان. نعم، إن براءة النظرة من أسباب التجديد، وإن فى الفيلسوف شيئًا من الفنان، والفنان وراء الجديد دومًا. هذا كله من زاوية النظرة الذاتية للفيلسوف، ولكن التجديد ضرورة ثقافية كذلك، لأن كل عصر يحتاج إلى إفراغ فلسفى لتوجهاته، وهى لابد أن تكون مختلفة بدرجة أو درجات أو بالكلية عن توجهات العصور السابقة، والفيلسوف الذى لا يضع جانبًا ما تختزنه الذاكرة عن آراء السابقين لن يستطيع أن يكون معبرًا عن العصر، بل عن الثقافة الجديدة بأكملها، فإما أن يقدم الجديد غير المتأثر بالسوابق وإما ألا يكون.

لقد أشرنا منذ صفحات إلى أن الفلسفة رفض للتكرار، ولنقل هنا على التحديد إن فعل النفلسف يرفض العادة، والعادة وبراءة النظرة مفهومان على طرفى نقيض. إن العلم ذاته هو كسر للعادة، حتى وإن كان من أجل إعادة تكوينها عقليًا، وفعل السؤال هو الآخر هو ضرب للتعود وانتهاك للنقاب ورفض للسكون المحيط: كل شىء مفهوم وكل شىء طبيعى وكل شىء على التمام وهكذا الفلسفة أيضًا، وإلى أقصى درجة: إنها تضع كل شىء موضع السؤال، وقد لا يعنى ذلك بالضرورة التشكك فى كل شىء، وإنما يعنى دائمًا الرغبة فى الفهم وإدراك العلاقات، وما فعل التساؤل إلا وضع للشىء وكأننا ندركه لأول مرة، وكأنه ليس مألوفًا لنا، أو كأنه ليس بعد «معروفا» لنا على نحو المعرفة الحق، وهو المعرفة بالمبادئ. فالسؤال تعبير عن براءة النظرة: ألا نفرح بأسئلة الطفل وهى تتناول كل شىء؟ إن الفيلسوف طفل ناضج، من هذه الزاوية.

والبرىء غير الملوث، وهو على الأقل غير المخلوط، وهكذا فإن النظرة الفلسفية الحقة هى التى لا تختلط بغيرها. وهى التى تقوم بذاتها. ومن هنا معنى الخلوص. فالبرىء هو الخالص.

براءة النظر أصل، أو هى توجه ذهنى نوعى، بل قد تكون بنية ذهنية لها عناصرها وتفاعلاتها.

والمظهر الخارجي لها هو الاندهاش. موضوع الاندهاش قد يكون طريقة عمل الشيء أو كيف يكون، وقد يكون محض وجوده، أي الإجابة على أسئلة: كيف؟ لم؟ ماذا؟ أو غيرها. وفي الإندهاش شيء من تصور عدم الشيء، أو على الأقل تصوره على نحو مختلف. والاندهاش هو افتعال الدهشة، أو قل هو الدهشة الذهنية، لأن الدهشة قد تساوي المفاجأة أو هي نتيجتها أحيانا، وهي رد فعل تلقائي وغير متحكم فيه في معظم أحواله، والاندهاش غير ذلك. إن الفيلسوف في اندهاش دائم، ولهذا فإنه في تعجب دائم، ولهذا فإنه دائم الاستطلاع، إما للإجابة عن أسئلة الإندهاش، وإما استثارة لمحض الاندهاش الذي هو نحو ذهني قائم بذاته، وكثيراً ما نراه متيقظًا على وجه دائم عند الأطفال، وموضوعه أبسط الأشياء. وإن في أبسط الأشياء من الأسرار ما في أعظمها.

إن الحديث السابق أولى انتباهه إلى «البراءة». ومن نافلة القول أن الفلسفة هي نظرة بأعم المعاني، والتفلسف نظرة بأخص المعاني: ففيه وعي بفعل الإدراك، وإدراك لشيء (أو لأمر أو لمسألة أو لفكرة وكلها يعبر عنها اسم «الشيء») مستقل عن فعل الادراك ذاته، بما في معنى الإدراك من إحاطة، وهي أخيراً توجه إلى مضمون محدد، أو «موضوع» معين، في ذلك الشيء المدرك، وهو قد يكون مجمل ذلك الشيء أو قسمًا منه وحسب. ونقول بإيجاز: النظرة وعي لإدراك مضمون الشيء، وفي «المضمون» عناصر وعلاقات وتفاعلات على السواء.

إن الفن المصري القديم يوحي إلينا، دون أن يقول لنا نصًا، بأن النظرة في جوهرها اختراق. (ومن هنا تحريم النظرة إلى بعض الكائنات عند بعض الأديان). والنظرة الفلسفية اختراق للعارض من أجل النفاذ إلى الجوهري أو الأساسي أو الحقيقي. وهكذا نصل إلى معنى جديد لبراءة النظرة: فالبراءة هنا تعني التعرية، والنظرة تعني إدراك المضمون أو الجوهر، فهي تعني تعرية الجوهر.

تعرية الجوهر باختراق العارض هي الكشف. إن النظر الفلسفي كشف بالضرورة، وما لم يكن كشفًا فهو ليس بفلسفي. إن الكشف ظهور للأساس، أو هو إعادة إظهار، كما الحال عند الفنان حين ينزع الشوائب والزوائد كي يظهر ما يختفي تحتها، وهو الحقيقي في مقابل الزائف. إن النظرة الفلسفية كشف للمخفي، وهي انتصار على الخفاء، لهذا فإن الكشف دائمًا ضوء، وهو إظهار لنور، والعقل دائمًا على صلة بالنور.

إن براءة النظرة تعني عدم الانخداع بالظاهر العارض من أجل الوصول إلى الأصلي. ولهذا فإن فعل الفلسفة يقوم على نزعة تأصيلية، أو فلنقل، ولعل اللغويين أن يرضوا، على نزعة أصلانية، أي التوجه الدائم نحو الأصول، ونعرف من فصول سابقة دعوتنا إلى تسمية الفلسفة بالأصوليات، أي علم الأصول، أو مبحثها. ونعود مرة أخرى إلى الطفل والطفولة: فالطفل لا ينخدع بالزوائد، وهو

يعرى الموجودات من عوارضها، ويسمى الأشياء بأسمائها. وأسماء الأشياء هى حقائقها، ولعل ذلك هو المقصود من تعليم آدم الأسماء كلها، أى حقائق الأشياء. إن براءة النظرة هى توجه نحو الأصولى.

وكل ما هو أصلى فهو يؤدى إلى يناعة. إن اليانع هو ما كان على فطرته، أى على حقيقته، وعلى أقوى ما يكون عليه. وبراءة النظرة إدراك لليناعة. براءة، وأولية، وخلوص، وجدة، وإندهاش، وتعجب، وبساطة، وأصلانية، ويناعة: كلها معانى يؤدى بعضها إلى بعض، وتشارك جميعًا فى تكوين نفس المفهوم: مفهوم براءة النظرة كسمة لفعل الفلسفة.

ولابد من أن نعود إلى مفهوم جوهرى لما نقترحه فى هذه الرسالة: مفهوم الصفر المنهجى. وربما لا يكون هناك من توجه ذهنى أكثر اتساقًا مع هذا المفهوم وتأدية إليه من توجه براءة النظرة: فبراءة النظرة هى إعادة للنظر بعد كل نظرات السابقين، أو رغم كل نظرات السابقين، وهى عودة للأصل وللأول وللبسيط، وهذه كلها معانى مما يحمل مفهوم الابتداء من الصفر المنهجى الذى يريد أن نتوجه إلى الوجود مباشرة وكأن أحداً لم يتحدث عنه، أو كأن أحدا لم ينظر إليه من قبل.

رابعاً : الكشف

تناولنا بإيجاز مفهوم الكشف منذ قليل، ومن منظور براءة النظرة. ويتميز الكشف بالآنية وبالمباشرة وبالنفاذ الجوهرى، ولكن كل هذا إنما هو سمات لأرضية سابقة: هى أن الكشف الفلسفى نظرة عقلية كلية، فهو نظر ينتهى إلى نظرة، وهذه النظرة لها كل ما للنظرة من خصائص، وعلى الأخص الآنية والمباشرة ومحاولة الاختراق. ولكن الكشف الفلسفى قد يتم فى آنات متتابعة، ولا يقدح هذا فى كونه فى النهاية آنيا حين تتجمع التفاصيل فى إدراك واحد كبير. ومن الطبيعى ألا يكون الكشف الفلسفى آنيا بالمعنى الجزئى، لأنه فى جوهره، وبالضرورة، نظرة كلية، ولكنها الكلية التى تحتوى على أجزاء يعاد ترتيبها فى كل شامل، يكون هو بدوره كيانًا واحدًا أو بنية ادراكية واحدة متصلة. ونقصد بالمباشرة فى الكشف الفلسفى أن يكون الفيلسوف هو الذى يتوصل بنفسه، وابتداء من جهده الخاص، إلى هذا الادراك الجديد الذى هو الكشف. فالمقصود هنا نفى الوسائط، وخاصة سوابق السابقين. والكشف كما أثبتنا فى الحال إدراك للجديد، والمقصود بالجديد هنا هو الجديد على مستوى الموضوع الخارجى، أو الجديد على مستوى التصور الفكرى، لأن إعادة تصور حقل إدراكى ما هى بمحض ذاتها إدراك جديد، وإن كانت لموضوع سابق. فإدراك التغير الدائم مثلا، ولكن من زاوية أنه القانون العام للكائنات، هو كشف فلسفى وهو إدراك جديد، تماما كما أن إدراك التغير الدائم ذاته، ولكن من زاوية الحكم بأنه وهم زائف، هو الآخر كشف فلسفى وهو إدراك جديد. ومن حيث

إدراك موضوعات جديدة بذاتها فإن التوصل إلى فكرة الثبات أو فكرة الخلود أو فكرة الحقيقة كانت كلها كشوفًا فلسفية، كما أن إدراك أننا حضارة جديدة بسبيل التكون، وهى متميزة عن التراث وعن الحضارة الغربية، هو الآخر كشف فلسفى وإدراك لموضوع جديد، وهو بالإيجاب، وكذا إدراك نفى كون العقل الثقافى واحدا، وهو كشف فلسفى، ولكنه بالسلب.

والكشف الفلسفى إدراك لعلاقة أو لعلاقات بالضرورة، لأن الفلسفة كما كررنا مرارا هى تأصيل، أى رد إلى أصول. والواقع أن كل إدراك هو إدراك لعلاقة، حتى لو كانت علاقة الذاتية. والكشف الفلسفى هو إدراك لعلاقات حين يكون تأصيلاً، وهو كذلك أيضًا حين يكون إعادة تكوين لكل شىء فى إطار تنظيم مبتدع، هذا النظام الجديد التركيبى هو بدوره كشف فلسفى.

ولعل معظم السمات السابقة التى أثبتناها للكشف الفلسفى أن تكون أيضًا لعملية «الحدس»، أو الإدراك الحدسى. والاختلاف بين الكشف والحدس يقوم فى أمرين مع ذلك: أمر أشرنا إليه، وهو كلية إدراك الكشف الفلسفى، وخاصة حين يتخذ هيئة تركيبية معقدة، رغم أنه من المتصور أن تكون بعض الكشوف الفلسفية ذات طابع أساسى و«ذرى» جدًا، حتى لتقترب من هيئة الحدس، كادراك من أدرك من فلاسفة الحضارة الغربية وهى بسبيل التحلل والسير على طريق الانهيار فى القرن العشرين الميلادى، إدراكه للانسان باعتباره «الموجود ـ الذى ـ يتجه ـ نحو ـ الموت»، فهذا كشف فلسفى أساسى تتقلص فيه درجة الكلية إلى حد يقترب معه من الادراك الحدسى لحقيقة جزئية وعلى نحو متجسد. الأمر الثانى، الذى به يختلف الكشف العقلى الفلسفى عن الحدس، والذى لم نشر إليه بعد، هو غياب عنصر «الفورية» من الكشف وضرورة قيامه فى الحدس من أجل أن يكون الإدراك حدسا. فالحدس هو إدراك فورى آنى مباشر، وقد أشرنا إلى أن الكشف الفلسفى قد يتكون على مراحل، وقد ينمو، وهو أمر واقعى فى حالة الكشوف المركبة، ناهيك عن أن الفلسفة تستلزم بالضرورة مراحل سابقة من الاعداد المعرفى والمنهجى الطويل. ومع ذلك فإن التشابه بين الكشف والحدس لا يمكن دفعه أو رده عن أن يتوارد إلى الذهن تلقائيًا، وخاصة أنهما يشتركان فى سمة الظهور، والظهور المفاجىء أحيانًا، بعد الانغمار فى الجزئيات ثم نفض الأعراض. ولكن المدى الزمنى عنصر قائم فى التمييز بين الكشف والحدس.

ويتميز الكشف الفلسفى بأنه يقوم على خلفية سلبية ثنائية التوجه: فهو يظهر بعد جهل ومضادا لجهل، ويظهر على الأخص على أنه فضح وإعلان لمخفى أو مخبأ. إن الادراك الفلسفى هو دائما كشف بعد خباء أو اختفاء. ومن هنا نعود مرة أخرى إلى مفهوم الأصل وإلى سمة الأصلى. لأن الكشف كشف عن أصول وعما هو أصلى.

خامساً : تعدى الظاهر

لمسنا من قبل مفهوم الظاهر وفكرة تعدى الظاهر، ونعالجها الآن من زاوية مفهوم اصطلاحى هو مفهوم «الوضوح الزائف». ونقصد به ما يبدو للذهن تعبيرًا عن الواقع الراسخ، إلى حد أن يصبح مالكا لسمة الوضوح، وأحيانًا للوضوح الذاتى، بحيث كأنه لا يحتاج إلى تبرير، ومن ثم فإنه ليس موضعا للتساؤل، فضلا عن التشكك. إن «الوضوح الزائف» هو حالة الاستقرار الذهنى بإزاء ما يبدو أنه الأمر الواقع. ولكنه مع ذلك «زائف»، لأنه «وضوح» قام بغير فحص وإعادة فحص. ولأنه قام بمحض «مضى المدة». إن الوضوح الزائف، أو ما نسميه فى كلمة واحدة «بالظاهر»، يعود فى نمط تكونه إلى العادة ثم إلى التكرار ثم إلى الكسل الذهنى الذى لا يشجع على التساؤل بل هو قبول سريع يستديم، ويساعد هذا كله تعضيد اجتماعى من جهة الرضى العام عن تلك الحالة الذهنية التى تستقر فتصبح كأنها القاعدة والقانون. فبعض «الوضوح الزائف» هو ما نجده فى قسم من مضمون ما يسمى «بالتقليد» فى الاصطلاح التراثى: فهو قبول لأمر بناء على سلطة سابقة أصبحت ذات مهابة نتيجة للتعود وللسلطان الجمعى، ولا يقبل أحد طواعية على وضعه موضع التساؤل بله الانتقاد والتشكيك.

إن الفلسفة رفض للتكرار من حيث المبدأ، فهى رفض للعادة، لأن العادة هى مصدر التكرار. نقول: «من حيث المبدأ»، لأنه ليس من المعقول، أى الواقعى إنسانيا، أن نرفض دومًا كل شىء. فلابد، فى الحياة البيولوچية وفى الاجتماع وفى الفكر، من ثوابت إلى جانب المتغيرات، إنما الذى تستوجبه الفلسفة أن يعاد النظر، بالفحص، فى كل شيء على سبيل الاستيفاء وعلى أساس طاعة قاعدة: كل شيء يمكن أن يكون موضعا للتساؤل وإعادة التساؤل. هذا هو معنى «من حيث المبدأ»، أى من حيث القاعدة، ويقابله معنى «من حيث الواقع»، أو «من حيث الممكن». ولنأخذ أقصى الأمثلة وأوضحها: قانون عدم التناقض (أ لا يمكن أن يكون أ و لا ـ أ فى نفس الوقت ومن نفس الجهة)، فهو مبدأ للفكر، أخذ به كل من فكر وكل من عمل، ولا يبدو أنه يمكن أن يكون للفكر وللعمل مبدأ يناقضه، ومع دلك فإن الفيلسوف، «من حيث المبدأ»، يبدأ فى فحصه وكأنه يمكن أن يتخلى عن مكانته للقانون المناقض له، حتى ينتهى إلى أن ذلك غير ممكن، وهو حال الأغلبية الغالبة من الفلاسفة إلى اليوم، ومع ذلك فإن هناك من ظن ذلك ممكنًا حين انطلق من قيام قانون التناقض فى الوجود ذاته، ومن ثم فى الفكر وفى العمل (من مثل هيراقليطس اليونانى وهيجل الألمانى وبعض من تبعه)، فقال بأن مبدأ عدم التناقض ليس مبدأ الفكر والعمل، لأنه ليس مبدأ الوجود. ولم يقل الفلاسفة بإحراج من قال ذلك من المدينة

ونأتى الآن إلى التعدى. الحد الأدنى للتعدى هو الترك، لأن الكلمة بذاتها تدل على المرور على شيء لنجعله خلفنا، والترك الشديد هو الهجر والانفصال، وهو يتطلب الرفض. وهكذا فإن تعدى الظاهر هو تركه وهجره والانفصال عنه بسبب رفضه. وكل هذا لا يكون إلا اراديًا مقصودا، بل يكون بعد جهد واجتهاد، بل وجهاد مع قوى تأييد الظاهر التى أشرنا إليها، ولهذا فإن تعدى الظاهر لا يكون تعدياً له بالقفز من فوقه قفزًا فى كثير من الأحيان، لأن التوقف الطويل للمجادلة وتبادل الحجج قد يوهن من شأن عزيمة إرادة الجديد والنظرة الجوهرية. ومفهوم القفز يشير إلى الفاصل الذى يفصل بين عالم الفيلسوف الجديد، وهو عالم من التصورات، وعالم الوضوح الزائف القائم على العادة والتكرار، ويشير كذلك إلى شدة الاختلاف بينهما، ولهذا عادة ما يكون العبور صعبًا ، حتى عند الفيلسوف ذاته، كيف لا، وهو فى هذا مهدد بالعزلة وبالهجر الاجتماعى أحيانًا إن هو غالى فى التجديد؟ إن قفزة التعدى هى ذهاب إلى قلب الأشياء من خلال اختراق ظواهرها الخارجية.

إن العرض السابق يدل على أن وراء مفهوم الوضوح الزائف وفكرة تعدى الظاهر عددا من التصورات التى يحسن ابرازها إلى النور. وأولها تصور «العرضى» فى مقابل الجوهرى، فمادام هناك ظاهر فإن هناك حقيقة، وما رفض الظاهر إلا لأنه لا يعبر عن الحقيقة. ونلاحظ فى هذا الصدد أننا لا نعارض الظاهر بالباطن، بل بالحقيقى، وفى هذا المعنى يتم استخدام المصطلح فى العلم الموضوعى نفسه وفى تعاملنا مع الظواهر الخارجية، وقد يكون هناك ألم فى الساق، بينما حقيقته أنه مجرد تعبير تابع عن مرض فى الاسنان. وهناك تصور «العائق»، فالظاهر يحول بيننا وبين الحقيقة والجوهر، فهو عائق ومانع وفاصل، ولابد من تعدى العائق والقفز فوقه فى يسر أو فى صراع. وهناك تصور «الاختبار»: لأن كل تعامل مع الظاهر هو اختبار لقدرات الذهن على تمييز الحقيقة، من جهة، ولأن أول فعل بإزاء الظاهر ينبغى أن يكون اختباره وفحصه إن كان صحيحًا وسليمًا أم أنه «وضوح زائف» وحسب. وقد سبق أن ألمحنا إلى أنه ليس من الضرورى أن يكون كل ظاهر فاسدًا، وإنما لا يتم اعتباره صحيحًا معبرا عن الحقيقة إلا بعد الفحص والاختبار، وليس قبلهما، وهذا سبيل الموقف النقدى فى مقابل الموقف الدجماطيقى القطعى التسليمى. وهناك تصور «الدرجات»، فما أن نبعد عن الواحدية المطلقة، لنكون فى مواجهة أمرين أو أكثر، حتى يفرض علينا تصور «الدرجات» نفسه، ولعله يكون مقابلاً ذهنيًا لعمليات طبيعية وحيوية أساسية. وقد يكون فى الظاهر الزائف ذاته درجات، وفى الجوهر درجات. وما دامت هناك درجات، فإن هناك بالضرورة «طريقًا» على مدى البحث وتعدى الظاهر إلى الحقيقى. أو رأيت كيف أن فعل التفلسف يقوم على غابة عن التصورات والمفاهيم والأفكار؟

سادسا : نبع الفلسفة وأصلها

الأصل المقصود هنا هو نقطة البدء ، أو بالأحرى نقطة الانطلاق. وهو المصدر أيضا. والنبع أقوى من الأصل ،فهو نقطة الانطلاق والمصدر الحى المتجدد الذى يستمر ويبقى ، ويعود إليه المرء وقد يغيب عنه ، والذى يرتاده كثيرون مختلفون ويستقون منه ويظل واحدا .

ولعل أول نبع وأعمه للفلسفة أن يكون الوجود . الوجود هو نبع الفلسفة الأول فى الظاهر المباشر . ولكن الأدق أن يقال إن الوجود هو موضوع الفلسفة الأول وهو نقطة انطلاقها العامة ، ولو تصورنا الوجود بغير الفكر لما كانت هناك فلسفة ، فالأحرى أن نبحث عن نبع الفلسفة فى الانسان. الانسان هو واضع السؤال وهو حامل الإشكال . فهل يكون السؤال والإشكال هما نبع الفلسفة ؟ أم هو الرغبة فى المعرفة التأصيلية ، أى معرفة المبادئ ؟ أم هو حس البحث عن الاتساق بين الظواهر ثم بين التصورات ، وخلفيته هى إدراك الفروق والتعارضات والتناقضات ؟ أم هو الرغبة فى اليقين ؟ أم هو قيمة التوحيد ، أى قيمة الواحد بازاء الكثير ، فيتجه العقل من التعدد إلى الواحد ، ومن الجزئيات إلى التعميم ، ومن التفاصيل إلى الكليات ؟ أم هو البحث عن البساطة والاقتصاد فى الفكر مقرونين إلى الفاعلية فى التفسير الكلى ؟

كل هذه إمكانات لخيوط قائدة بشأن تناول مسألة نبع الفلسفة والإجابة عليها ، وربما كان هناك غيرها . ويبدو لنا أن هناك واقعة أصلية فى المعرفة والفكر الانسانيين : هى ادراك الاختلاف بعد ادراك التعدد فى الوجود ، وقد يصل إدراك الاختلاف إلى حد ظهور التناقض ، فينشأ السؤال والاشكال ، وتتولد الرغبة فى الإجابة التفسيرية التأسيسية الشاملة. ثم إن هذا نفسه يفترض أن عالم المعرفة والفكر الإنسانيين هو عالم الممكن ، فلولا الإمكان لما كان هناك تفلسف ، ومن يقول بالإمكان يقول بالتعددية الضرورية فى الوجود وفى الفكر . وإذا قلت الاختلاف فالسؤال فالإمكان، فإنك ستقول من وراء هذا كله بالحرية. لا قيام للتفلسف بغير الحرية. والحق أن اختلاف نقاط البدء بين الأصوليين (الفلاسفة) ومحض الانتقال من قضية بعينها إلى قضية أخرى بعينها ، لا إلى تلك القضية الأخرى أو غيرها، هو مَجْلَى لتواجد الحرية فى أساس فعل الفلسفة . وقد نضيف كذلك، جادين غير لاهين ، أن ميلاً فطرياً فى الانسان نحو «اللعب» يساهم فى تأسيس فعل التأصيل الفلسفى ، لأن الفلسفة مخاطرة كما أشرنا فى مكان آخر ، والمخاطرة نوع من لعب ، ولأن بناء التصورات الفلسفية واحدا بعد الآخر فى كل بحث فلسفى فيه قدر من التوزيع والتنظيم ، وكأننا بازاء ممارسة فنية ، والفن لعب عال ، وقد يقف من وراء هذا كله شىء من التوجه الجمالى الذى قد يكون مرتبطا بمحض تكوين دماغ الانسان وطبيعة جهازه العصبى .

سابعا : مفهوم العقل

ليس أصعب من الحديث عن أبسط الأشياء ، التى قد تكون أعقدها فى الواقع ، وعن تلك الكلمات التى تستخدم كل حين. وهذا هو شأن « العقل » ، الذى ينبغى أن يكون موضوعاً لبحث مطول يتيح استقصاء أطراف مسائله. وليس من فلسفة لا تقوم على العقل ، حتى تلك التى قد تزعم أنها تهاجم العقل ، « فاللاعقل » ، أيا ماكانت صورته ، لا يمكن أن ينتج فلسفة. بأى معنى نستخدم الكلمة هنا ؟ لا شك أنه استخدام لأحد معانيها العامة ، وهو معنى القدرة على التفكير الاستدلالى. وقد نستطيع أن نميز مابين العقل مدركاً والعقل فاعلاً (خالقا لتصورات) والعقل موضوعا لكل ذلك، وكما أن العقل وسيلة إدراك وبناء ، فإنه أيضا معيار وسلطة (وهو مايتضح فى قولك « هذا لا يتفق مع العقل») ، وقد يشير إلى عدد من المبادئ المضمونية ، أو إلى مبادئ صورية وحسب ، بل قد يكون العقل مجرد إمكانية صورية، وقد يختلط مع معنى البرهان ، وربما استطعنا أن نقول إن أهم مايميز العقل هو طلب البرهان الموضوعى التجريدى ، بما يؤدى إلى إقامة علاقات بين أمور (وقائع أو قضايا) تكون مفهومة للجميع ، وهكذا فإن العقل هووسيلة الفهم العام المشترك .

وما أن تقول « العقل » حتى تنحى جانبا فى نفس الوقت « غير العقل »، وقد يكون « غير العقل » هذا قبله أو بعده، تحته أو فوقه، أو مختلفاً عنه نوعاً أو ميدانا ، وفى هذا الصدد نكون بإزاء مفاهيم : الحس، التجربة ، الوقائع ، الادراك المباشر فى التجربة الفنية ، الارادة ، الإيمان ، كما قد نضيف إلى هذه القائمة الانفعال ، الذى يثيره البعض كمصدر « لانحراف » العقل ، فكأن للعقل استقامة وانحرافا. والمسئلة الأساسية فى هذا الصدد : هل العقل مستقل تماما عن كل ذلك ؟ وإلى أى مدى ؟

وقد تأخذ العقل وكأنه كيان أو شىء ، ولكنك قد تنظر إليه كذلك على أنه نشاط ، وهنا يكون الحديث عن أفعاله ووظائفه، وسوف تجد أن العقل يدرك ويربط ، ويفصل ويجمع ويضم ويجزئ ويشمِّل ويعمم ، ويحلل ويركب ، وهو فى كل ذلك ذو حركة واتجاه نحو الثبات ، وحركته قصدية دائما ، يبحث دوما عن الكلى وعن الضرورى ، وينتقل من الكثرة إلى الوحدة ، ومن العرضى إلى الجوهرى ، ومن العابر إلى الدائم (نسبياً) ، ويقوم بالتأصيل من الجزائيات إلى المبدأ ، وبالاختزال التجريدى من الأدنى إلى الأعلى. إن جوهر أفعال العقل هو إقامة علاقات بين الأمور من جهة ، واستخراج صور ذهنية من التجربة من جهة أخرى ، وهو يقوم من الناحية الأولى على إقامة تسلسلات شديدة التنوع وشديدة التعقيد من جهة ، وعلى القدرة على التجريد من جهة أخرى. إن العقل يعرف ، ويتصور ، ولكن هدفه الكبير هو الفهم بإقامة تسلسلات وعلاقات.

ولن نستطيع بالطبع فى هذا الحيز أن نشير إلى كل ما يتصل بمسائل العقل ، ولا حتى الإشارة إليها بأسمائها استقصاء ، وننبه وحسب إلى بعض المسائل على غير ترتيب مخصوص : فهل العقل

فردى ؟ أم هناك عقل عام؟ إنسانى هو أم « موضوعى » ؟ وهل هناك بالفعل « قوانين » للعقل؟ وهل يفترض العقل مفهوم « النظام » أم هو الذى يفرض النظام على الأشياء ؟ وماطبيعة الصلة بين العقل وكائنات العالم الموضوعى ؟ وماصلته بالتصورات التى ينتجها ثم يتخذها موضوعات لذاته يعمل عليها ؟ وما الصلة على الدقة بين العقل من جهة والمعرفة والفكر كل من جهته ؟ وهل العقل يساوى الشعور والوعى ، أم أن هناك نوعا من العقل الضمنى غير الموعى به ؟ وهناك غير هذا من المشكلات الكثير .

ولا نضيف إلا كلمة حول معنى اصطلاح « عقلانى » ، فهو يشير إلى منهج أو إلى طريقة فى التناول أو إلى عرض أو إلى قضية بحيث يتوفر دائما احترام تسلسل القضايا على نحو مفهوم مقبول عند العموم، مع الأخذ بضرورة ابداء الدليل على كل شىء على نحو أو آخر (ايجابا أو سلبا)، ومع احترام التوجه النقدى الذى يعارض اتجاه التسليم والخضوع بغير برهان موضوعى .

ثامنا : الاتجاه نحو الكلية ونحو الجذور

سبق أن عرفنا الفلسفة ، أو الأصوليات ، بأنها مبحث المبادئ والغايات شموليا وبطريق العقل. ونتناول هنا اتجاهين أساسيين لفعل التفلسف هما تطبيق مباشر لبعض محتوى هذا التعريف.

أما الاتجاه نحو الكلية ، فإنه يقصد به التوجه دائما نحو ماهو « كل » شمولى ، فى مقابل الجزئيات والتفصيلات ، سواء كان الكل المقصود هو الوجود بأكمله أو ميدانا بعينه أو شريحة محددة والحق أن الادراك البشرى ، فى أوسع معانيه وأضيقها على السواء ، يميل تلقائيا إلى الكلية ، وليس علينا إلا أن نلاحظ حاسة الإبصار وهى تعمل ، وسوف نجد أنها تميل تلقائيا إلى تغطية كل امتداد حقل الرؤية فى شتى الاتجاهات ، وهو مانجده منذ إبصار الطفل من أول مراحله، وكأن هناك حالة أساسية من اللا اكتفاء ورغبة مفطورة فى التوسع والاستزادة ، حتى يصل الادراك إلى حدود ، هذه الحدود ، إن وجدت ، هى حدود الكل ، وهكذا الحال فى شتى مجالات التجربة الإنسانية وبازاء شتى ميادين الوجود .

ومفهوم الكلية على ارتباط وثيق بمفهومى النظام والتوحيد، التوحيد أولا : فإن الكل ، وهو تعددى بطبيعته، فى الأغلب الغالب من الحالات ، يعود ليكون نوعا من توحيد المتعدد ، أو هو مبدأ للتوحيد ، وليكن مثلا انتماء أنواع الانسان والطيور والمائيات وغيرها إلى جنس الحيوان ، وهو كل موحد لهذه المتعددات ، فالتوحيد هنا لا يعنى الاختزال واهدار الخصوصيات ، بل توحيد الضم والجمع تحت مبدأ مشترك يشير إلى جوهر واحد فى كثرة معينة. والنظام ثانيا : لأن مفهوم الكل يفرض نوعا من التوحيد ، وهو مايقوم على أساس من مفهوم « الترتيب »، ومادام هناك ترتيب

فهناك نحو من نظام. ومن المفهوم تلقائيا من كلمة « الكل » أنها لا تدل على تجميع فوضوى ، وإلا اكتفينا في اللغة بكلمة « الأشياء » أو بكلمة « الكثير »، إنما يفترض معها دائما حد أدنى من النظام فى «الكل». والكل الكبير حقا والغالب على الانتباه حقا هو كل الطبيعة ، بعد كل الاجتماع البشرى، أو فلنقل على الأصح «كل الوجود». ولعل أهم مايتميز به هذا الكل الوجودى أنه «الكل المحيط»، فهو يحيط بى أنى ذهبت ، ولا أستطيع منه فكاكا ، لأنه يوجد ويحيط بى على مستوى الموضوع الخارجى وعلى مستوى التصور كذلك ، بل هو يلاحقنى حتى فى الأحلام . والحق أن من أخص سمات أى موجود كان أن ينتمى إلى « كل » ما ، حتى نصل إلى « الكل المحيط». ولنسم هذه السمة بما نشاء من تسميات : علاقات ، انتماء ، محدودية ، تبعية ، قصور... المهم أن فعل التفلسف لا يكون على الحقيقة إلا إذا اتجه نحو الاحاطة بكل الميدان الذى يشتغل عليه ، وليكن مثلا فكرة الحب أو فكرة الصلاة أو مفهوم الطبيعة أو ظاهرة المعرفة أو مشكلة الإنسان والآلة، إلى غير ذلك .

أما الاتجاه نحو الجذور ، فإنه يشير إلى توجه الفلسفة دائما نحو أسس أو أصول أو مبادئ. وفكرة المبدأ من أجلّ الأفكار فى الفلسفة ، بل وفى تجربة الفكر الإنسانى بعامة . وكما كان الحال مع الكلية، فإن الاتجاه نحو المبادئ اتجاه تلقائى فى الفكر هو الآخر ، وإن كان أكثر خفاء من صاحبه، والمبادئ قد تكون مبادئ تكوينية ، أو مبادئ تنظيمية، أى مبادئ تكوين ومبادئ تنظيم، أوعناصر من جهة وعلاقات وتفاعلات من جهة أخرى. إن المادة مبدأ، وقانون أن الكل أكبر من مجموع أجزائه مبدأ ، وهكذا ... هذا ، ويشمل الاتجاه نحو المبادئ الاتجاه نحو الغايات ، لأن الغايات نحو من مبادئ .

وقد أشرنا إلى أن هذين الاتجاهين تلقائيان للذهن ، وهما مما لا برهنة عليه ولا تبرير له ، ولا نفعل غير تقريرهما. أما فى الفلسفة ، فإننا نضعهما فى إطار مفاهيمهما الأساسية ، فنجدهما يتطابقان معها ، وكأن الأمر يشير إل توجه تلقائى للذهن نحو فعل التفلسف ، وهو مايصبح أوضح وأوضح حين نسمى الفلسفة باسمها الأوضح الذى نقترحه، وهو «الأصوليات»، فيكون الاتجاه نحو التأصيل اتجاها طبيعيا فى الفكر الإنسانى . نعم إن العقل يبحث دائما عن مبادئ . ثم يقولون لنا إن الفكر لم يعرف الفلسفة قبل اليونان!

تاسعا : فعل الفلسفة نقد وجهد نقدي

إن النقد هو التمييز. هذا هو المعنى الأصلى والمشترك كذلك بين شتى استخدامات هذه الكلمة. ومن نافلة القول أننا نستبعد معنى « إظهار المعايب » الذى تستخدم به الكلمة فى الحديث العادى، بل وكذلك فى قسم كبير من محتوى تعبير « النقد » فى ميدان الحديث عن الأدب والفنون. وإنما

نحن نقصد بهذا الاصطلاح فى الفلسفة ، وفى البحث الفلسفى وفى فعل التفلسف ، عددا من المواقف ومن الاتجاهات يتسلح بها الفيلسوف وتوجه عمله ، من جهة أنها اتجاهات ، وتبرز وتتجسد فى خطوات من جهة أنها مواقف. أما المواقف المقصودة ، فأبرزها رفض الوضوح الظاهر لمجرد أنه ظاهر ومعتاد ، وطلب البرهان مع استيفاء البحث عما قد ينقضه فى وقت واحد معا ، وبذل الجهد لفهم الموقف المخالف ، والقدرة على الاعتراف بقوة أدلة الآخرين ، إلى غير ذلك. هذا هو مانقصده حين نقول إن الفلسفة نقد. أما الاتجاهات التى أشرنا إليها ، فإنها تكون الخلفية الملازمة لتلك المواقف، وأبرزها طلب الفحص الدائم ، وتشكيك مبدئى فى السلطات الفكرية ،وقدرة على رؤية المع والضد فى كل رأى ، وعدم التصديق أو الإنكار الفوريين، واستطاعة نقد الذات بعد كل شئ. هذا هو مانقصده حين نقول إن فعل التفلسف جهد نقدى .

إن التفلسف نقد لأنه بالضرورة أخذ ورد ، رفض وقبول ، فلابد من رهافة حاسة التمييز العقلى عند الفيلسوف .

هذا التمييز النقدى ضرورة حين يتصل الأمر بجانب من أهم جوانب النشاط الفلسفى ، وهو التمييز بين ماهو جذرى وماهو فرعى ، وعلى الأخص فى الصعود من الفرعيات إلى الاساسيات ، وهو أمر نجده فى كل ميدان ، وخاصة فى مرحلة ادراك المشكلة ووضع السؤال ، حيث ينبغى أن يكون السؤال الفلسفى سؤالا جذريا . وخذ مثلا أحاديث المتحدثين عن السياسة ، وتناول الدارسين من تخصصات مختلفة لها ، فإنك تجد أن مايميز تناول الفيلسوف لهذا الميدان هو أنه ينظر فيه على الفور ، وفى المحل الأول ، إلى مشكلة السلطة ، وكل ماعدا ذلك فروع ، وبعض الفروع قد لا ينظر فيه الفيلسوف على الإطلاق ، لأنه لا يتعلق بأمور أساسية نسبيا ، فهو إذا كان قد يهتم بمشاركة المواطن فى صنع القرار السياسى ، إلا أنه لن يهتم بطريقة ذلك ، ويتركها لغيره . لهذا فإن تمييز الأساسى والجذرى من الفرعى أمر جوهرى فى نشاط الفيلسوف .

ولابد فى موقف النقد والاتجاه النقدى من قدر من التشكك ، الذى يؤدى إلى يقظة دائمة ورفض لقبول الشئ قبل فحصه وإدراك البرهان والوصول إلى يقين أو ترجيح. هذا التشكك يعنى أن الحقيقة ليست جاهزة بل هى صعبة المنال ، وهى تتخفى من وراء حجاب. ذلك أن التجربة الانسانية تدلنا على أن الظاهر ليس هو الحقيقة دائما ، فلابد من الاحتفاظ بأعلى درجة من الحس النقدى . والتشكك جزء أساسى فيه. على أنه فرق بين التشكك المنهجى الذى نحن بصدده ، وبين الشك الذى هو مذهب فلسفى فى نظرية المعرفة ، وهو الفرق مابين أداة منهجية « شكلية » وموقف فلسفى سيتصل بالمضمون ، لهذا فإن هذا التشكك المنهجى لا ينبغى أن يؤدى إلى هدم سقف المعبد ولا إلى

الحفر فى أساسه إلى ما لانهاية ، لأنه آداة تحوط وتحفظ فى اطار فعل الفحص العقلى ، الذى هدفه إجابة إيجابية فى المعتاد .

إن الموقف النقدى يحافظ على حريتى، والاتجاه النقدى يضمن لك حريتك : فأنا لا آقبل شيئا بغير فحص وبرهان واطمئنان عقلى ، ولكنى أقبل من حيث المبدأ أن تكون على صواب وأن أكون على خطأ ، فهيا إلى فحص جديد .

وقد اشرنا إلى «سقف» يتوقف عنده اتجاه التشكك، وترضى معه النزعة النقدية ، وهو سقف البرهان الذى يؤدى إلى الاطمئنان العقلى. وهناك سقف آخر، وهو اثبات الاتساق بين أمر نفحصه ومبدأ مقبول من قبل ، وهذا الاثبات يؤدى إلى التسليم .

إن من أهم نتائج الحس النقدى ادراك أنه لا توجد كلمة مضمونة يسلم بها من البداية ولا كلمة آخيرة نرتكن إليها إلى النهاية. ومن هنا كان تعدد الفلسفات حسب الثقافات وحسب العصور وفى داخل نفس العصر ونفس الثقافة بين بشر مختلفين ، مع إعطاء كل الفلسفات فى نفس الوقت الحق فى ادعاء تمثيل الحقيقة . ولعلنا نضيف : إن الفلسفات مرايا متكاملة ، وكل منها بذاته ناقص بحسب التعريف. ولنقل أخيراً إن الاعتبار النقدى يجعلنا نضع الفلسفات إلى جانب بعض، وليس بعضها محل البعض الآخر .

عاشرا: بين المرونة والتجمد

نقصد بهذين الاصطلاحين مايوازى الانفتاح والانغلاق ، أوعلى الأدق نتائجهما : لآن الانفتاح يؤدى إلى المرونة ، والانغلاق يؤدى إلى التجمد ، وذلك كله فى إطار إعمال الذهن . ونحن نعالج هاتين السمتين من حيث تواجدهما فى أثناء فعل التفلسف فى المحل الأول ، ولكنهما قد يسمان كذلك مآل الفلسفات بعد تكونها ، فنتناول هذا الأمر بالحديث أيضا لصلته ، التى قد تكون صلة الامتداد ، بالأمر الأول .

تستطيع أن تصنف الفلسفات إلى فلسفة السؤال وفلسفة الحل ، وذلك بحسب الطابع الأغلب عليها ، فليست هناك فلسفة من غير حل ، ولاحل بغير سؤال. أما فلسفة السؤال فهى ذلك النوع من الفلسفة الذى يهتم بالإشكال والمشكلات واثارة الأسئلة اكثر من اهتمامه بالتوجه إلى حلول، وإلى حلول نهائية ، بالضرورة . وفى هذا النوع نجد آمثلة قليلة إلى حد ما ، وبالمقارنة مع النوع المقابل. وإذا أخذنا حالة فلاسفة أمة اليونان ، فاننا نجد مثالين كبيرين على نوع فلسفة السؤال هذه، وهما سقراط وأفلاطون (من القرنين الخامس والرابع ق . م) ، حيث ادعى الأول منهما على الخصوص آنه

يجهل كل شيء ماعدا أنه جاهل ، وحيث غير الثانى من مذاهبه،أو من قضاياه الأساسية على الأقل، مرات ثلاثا أو اكثر على مر مراحل عمره وانتاجه ، وعندهما معا كان سؤال.. أين تقوم الحقيقة ؟ هو الأهم ، وهو المحير ، وهو متعدد الزوايا ، وهو الجدير بالاقتراب منه مرة ومرات. ومن نفس الثقافة نجد أقوى مثال فى رأينا على النوع المقابل : فلسفة الحل ، وهى فلسفة اليونانى بارمنيدس (ت حوالى ٤٧٠ ق . م) ، التى لاتبدأ بسؤال ، بل بإجابة قاصمة لإمكان أى سؤال . هناك طريق واحد ، وواحد فقط ، للحق ، هو القول بأن الوجود موجود وكل ماعداه ، وهو اللاوجود، فليس بموجود ولا يمكن النطق به ولا التفكير فيه فإذا كان هناك سؤال ، فهو ضمنى ، وهو يقول : ماالحق ؟ وهو لا يظهر إلا ليفسح الطريق أمام الحل ، الذى يكون كل فلسفة بارمنيدس ، وهى بالفعل فلسفة الحل بالأصالة . هذا هو الفارق مع التمثيل لما سميناه بفلسفات السؤال وفلسفات الحل . والحق أن هذا إنما يعكس وضعا قائما فى الاختلاف بين توجهات أذهان البشر بصفة عامة ، وبصدد الصغير من الأمور وكبيرها ، حيث يتجه البعض إلى الاهتمام بالإشكال ، ومايتصل بذلك من مشكلات وأسئلة وصعوبات وانشغال بالبحوث وادراك للتعدد إلى حد الانتهاء فى اتجاه نسبية كل شيء، بينما يتجه الكثيرون إلى الاهتمام بالإجابات ، ومايتصل بهذا من اختيار وتقرير وحسم واستقرار وبناء إلى حد الوقوع فى بئر المذهب الواحد الوحيد .

إن هذا التقابل مابين فلسفة السؤال وفلسفة الحل يؤدى أيضا إلى التمييز بين فلسفة تقبل تعدد التفسيرات وفلسفة آحادية التفسير . إن فلسفة السؤال، كما أشرنا ، تعددية بحكم توجهها ، وهذه التعددية الذاتية غالبا ماتنعكس فى أعين المفسرين لها ، فتصدر عنهم تفسيرات متعددة لنفس تلك الفلسفة الواحدة . فإذا أخذت فلسفة اليونانى أفلاطون فى مقابل فلسفة اليونانى أرسطو ، وجدت أن تفسيرات الأولى أكثر عددا ، وأشد اختلافا فيما بينها ، من تفسيرات الثانية ، لأن الأولى أقرب إلى فلسفة السؤال والثانية أقرب إلى فلسفة الحل ، فتصبح على الأغلب ، أقرب إلى أحادية التفسير.

مامصدر تجمد الفلسفة عند تفسير واحد أو تفسيرات متقاربة ، وما تعليل تجمد تلك الفلسفات التى لا تجد من يرجع إليها، فى ثقافتها ، بعد عصرها ؟ هناك ،من غير شك ، قدرة الفيلسوف واتجاهاته الذهنية ، ولكن هناك فى المحل الأهم مدى التصاق بحثه الفلسفى بقضايا الوقت الذى تم فيه ، فكلما ازداد به التصاقا كلما زادت قابلية الفلسفة للتجمد ، وهناك كذلك مدى محدودية الاقتراح الفلسفى الذى تقدم به الفيلسوف : فهناك اقتراح خصب قادر على إثارة إشكالات جديدة وتطبيقات لم يفكر فيها الفيلسوف الأصلى وعلى توليد أفكار تابعة . ويجدر بنا أن ننتبه إلى أن التلازم الذى نشير إليه هنا ليس تلازما مطلقا ، فعلى الرغم من أن فلسفة الانفتاح والمرونة والسؤال والتحليل أقرب إلى عدم التجمد وإلى الإخصاب ، فإن هناك من فلسفات الحل والبناء مايتسم

بقابلية شديدة للتجديد وللتعمير فترات طويلة وللإخصاب أيضا ، ومن هذا النوع الآخير فلسفة الألماني هيجل . آخيراً ، فإن « الفلسفة الجذرية » أقرب إلى عدم التجمد السريع ، فى مقابل «الفلسفة الجزئية»، ونقصد بها تلك التى تنحصر فى ميدان جزئى من ميادين البحث .

ولعل النمط الأول ، فلسفة المرونة والسؤال ، آن يوجد عند الفيلسوف المنفرد ، ونقصد به هنا ذلك المتحرر من الالتزام باحدى سلطات المجتمع ، فضلا عن مصالح فئة أو فئات . وفى مقابله يقوم مايمكن أن نسميه اصطلاحا «فيلسوف السلطة » بأعم مافى كلمة « السلطة » من إشارات ،أى أن السلطة السياسية ليست وحدها المقصودة ، وإن كانت هى أهم السلطات التى يمكن أن تستخدم خدمات بعض المنتسبين إلى حقل الفلسفة . إن للسلطة، أى سلطة، أهدافها واهتماماتها المحددة والثابتة نوعيا ، ولهذا فإن فيلسوف السلطة ينغلق فى اطارها ، الذى لم يختره هو سلفا على طريقة الاختيار الفلسفى الذى ألمحنا إلى بعض خصائصه وشروطه فى خلال كل ماسبق .

ولن نفصل فى موضوعات آخرى متصلة بهذا المحور ، ولها أهميتها من مثل : مدة حياة الفلسفات ومعنى أن الفلسفة تعيش أو تحيا وتموت أو تنطفىء ومدى التباعد بين القول والعمل عند الفلاسفة ، وحالات إعادة اكتشاف فيلسوف على وجه كامل حينا وعلى وجه مغاير لما عرف عليه حينا آخر، ونكتفى بمحض الاشارة إليها .

حادى عشر : الفلسفة فعل اقتراح

إن « الفلسفة الإلزامية » أو « الملزمة » مفهوم متناقض ذاتيا ، لأن الفلسفة كلمة ، والكلمة تفترض كلمة مقابلة ، والفيلسوف لا يقوم إلا مع فيلسوف مقابل. إنه مبدأ التعددية فى الفلسفة ، وأحد نتائجه أن الفلسفة اقتراح لا إلزام .

إن الفيلسوف يتكلم دائما ، ولا معنى فى تعبير « الفيلسوف الصامت ». وهو يتكلم بصدد كل شيء ، على نحو العموم أو نحو التفصيل . إن هذا ينبع من مسئوليته الأصولية ، إنه الباحث عن الأصول ، وهو المسئول عن الأصول والفروع معا. إنه ، بمعنى ما ، المسئول المعنوى عن الجماعة، إنه ضميرها العقلى ، وأحد جوانب هذا أنه الضمير الأخلاقى أيضا مع آخرين. وسوف نؤكد على أن الفيلسوف قائد ، وقائد أول .

الفيلسوف يخاطب الآخر دائما ، ولا معنى للقول بأن الفيلسوف يتحدث مع نفسه أو يكتب لنفسه. هذه القصدية الانسانية هى أحد جوانب اقتراحية الفلسفة ، أى كونها اقتراحا ، لأن الاقتراح دعوة غير قسرية وغير إلزامية تتوجه إلى آخر ، وعادة مايكون بطانتها اهتمام وشعور بنوع من المسئولية .

إن الفلسفة خطاب دعوة ونداء ، وهو ماينبع من مفهوم المسئولية ، فلو لم يكن الفيلسوف مستولا عن جماعته ، بل عن البشر فى النهاية ، لما اهتم بالدعوة والنداء. إن الفلسفة نداء للالتفاف حول الحقيقة على نحو ما أدركها الفيلسوف ، بعد بذل الجهد وإخلاص النية . وهى دعوة لتعدى المظاهر وتجاوز الوضوح الزائف إلى الجوهر والمبادئ والأصول. ولكنها على خلاف التشريع القانونى ، دعوة بغير إلزام : فمن شاء فليقبل ومن شاء فليرفض. ولكن ، ومهما كثر عدد الرافضين ، فإن الفيلسوف يظل يتكلم ويخاطب ويدعو وينادى ، ابتداء من الشعور بالمسئولية وتحمل مقتضياتها ، وهو هنا يخاطب الآخر ولو أصم أذنيه، مفكرا فى الآخر الممكن التالى .

إن لا إلزامية الفلسفة ، وفى مقابلها يقوم الالتفاف الاختيارى ، تأكيد لفكرة الحرية الإنسانية ، وهى تعتمد هى الأخرى على مبدأ التعددية . فلا فلسفة بغير حرية الفيلسوف من جهة ، وحرية المخاطب بالفلسفة من جهة أخرى ، مع ضرورة تساند المتقابلين .

إن الفلسفة تنبع فى المحل الأول من روح الإشكال ، وحس الاشكال لا يتناسب إلا مع المرونة والتفتح ، فيحق على الفيلسوف أن يعترف للآخرين بحرية قبول مايقول به وحرية رفضه على السواء .

إنما تصل الفلسفة إلى نسيان أنها اقتراح ، وأنها يجب أن تبقى دائما اقتراحا ، إذا ما ارتبط الفيلسوف مع إحدى السلطات ، وخاصة مع السلطة السياسية ، فيلتصق مع دوافعها ومصالحها ، ويتحول إلى روح التقرير والتأكيد والجزم ، أو مايسمى بالروح القطعية أو الدجماطيقية . إن الفيلسوف فى فرضه فلسفته على الآخرين ينتج عن نفس الاتجاه نحو فرض حل واحد على ذاته هو، وهو ماتؤدى إليه الروح القطعية .

نعم إن الفلسفة ذاتها سلطة ، ولكنها سلطة بغير إلزام ، هى سلطة تكتفى بالاقتراح والنداء . ذلك أن الفيلسوف فرد ، وتأتى عليه ، كما تأتى على غيره، حدود القصور الانسانى ، إنما يتحول ما يقوله هذا الفرد إلى سلطة عامة حين يمر بمصفاة الحجة العقلية والبرهان العقلى ، وهما طريقان نحو تجاوز حدود الفردية إلى الجماعية وإلى الانسانية وإلى العمومية والكلية . ولكن يبقى أن هذا الاقتراح العقلى قدمه فرد محدود . هذا الموقف المتوسط الذى نقدمه هنا نظنه موقفا متزنا متوازنا مابين استبداد من جهة ، والاتجاه البعض الممكن تصوره نحو اعتبار الفلسفة مجرد لعب من مستوى عال أو صنواً للانتاج الفنى الذى لا يهدف إلا إلى الامتاع . إن الفلسفة اقتراح ودعوة بناء على الشعور بالمسئولية ، ولكنها اقتراح بغير فرض ولا إلزام ولا استبداد .

ثانى عشر : رفض الواحدية : من الفلسفة إلى الفلسفات

نقصد بالواحدية محل الرفض هنا القول بأن الفلسفة انما هى مذهب واحد. والقول بأن الفلسفة فيها مذهب واحد هو الصحيح وأن والمذاهب الأخرى على خطأ انما يعود إلى نفس النتيجة : الفلسفة مذهب واحد . إن الاستبداد ، فى الأسرة وفى السياسة وفى الدين وفى الفلسفة ، غواية دائمة أمام الإنسان . ولكننا نقاومها ، تلك الغواية ، فى الفلسفة ، ونرفض استبداد الرأى الوحيد فى ادعاء تمثيل الحقيقة . إن هذا يعارض كل ماتحدثنا عنه بخصوص روح الفلسفة وسمات البحث الفلسفى ، وخاصة ماكنا بصدده أخيراً بشأن كون الفلسفة اقتراحا. والاقتراح دعوة بغير إلزام ، ودعوة صادرة سن فرد، ومهما كانت قدراته علوا وقوة إلا أنه بشر يقع عليه مايقع على كل البشر من قصور الحدود ، وخاصة أن الفلسفة تدعى ، فى النهاية ، فى معظم أشكالها، تصوير الحقيقة. ويظهر من هذا الفرق بين ضعف أسس مبررات دعوى الإلزام الفلسفى وقوة مبررات دعوى الإلزام الدينى، لأن الدين، فى شكله القائل بوسيط الوحى يتقدم إلى الإيمان على أنه اقتراح هو الآخر، ولكنه اقتراح من نبى ينص صراحة على أنه مجرد مبعوث أو واسطة أو رسول ، فهو لا يأتى به من عند نفسه، وإنما هو مجرد ناقل ، وعلى أحسن الأحوال مفسر ، لما تقرره الألوهية ذاتها ، وهى فى الدين الحقيقة أو هى مصدر الحقيقة الأول والوحيد ، فشتان إذن بين قواعد ادعاء الدين إلى الانفراد بتمثيل الحقيقة وقواعد غواية الاستبداد الفكرى فى الإلزام بمذهب فلسفى واحد . إن أى بشر هو، فى النهاية، كأى بشر .

من هذا المنظور ، منظور السلطة التى يتكيء عليها الدين وهى الألوهية وتلك التى تتكيء عليها الفلسفة وهى العقل، على نحو مايتجسد ويتحدد عند فرد معين ، ندرك لم قلت محاولات الفكر الفلسفى فى مصر القديمة وبلاد الشرق ، وإن وجدت منها حالات وأشتات على نحو أو آخر ، ولم نضجت وامتدت وتفرعت وتعارضت واستقرت على هيئة وأسلوب ونماء عند اليونان : لأن الدين لديه من وسائل الإلزام ماليس لدى الفلسفة وهؤلاء العنصريون من الغربيين ، الذين ينسون أن اسلافهم اليونان إنما تعلموا على أيدى أجدادنا ، يتناسون أن نفس هؤلاء الذين صنعوا عشرات المحاولات الفلسفية عند اليونان ، فى ظل ثقافة ضعف فيها الدين إلى أقصى حد، دخلوا فى عبودية المذهب الواحد مئات من السنين بعد انتشار المسيحية بينهم ، فى ظل ثقافة كان الدين فيها كل شئ، حتى كان القرن السادس عشر الميلادى ، حين ضعفت شوكة الدين وتقلصت سلطته إلى حد كبير.

إن احترام كرامة الفرد الانسانى أساس كبير للتعددية الفلسفية ، إرسالا من جهة فلاسفة يتعددون، واستقبالاً من جهة أفراد يحتفظون بحقهم ، أى بحريتهم ، فى القبول والرفض . ولا شك

أنه سيكون على فلسفتنا الجديدة أن تحدد موقفا جديدا ، من منطلق الإبداع ، من قضية الفردية، ونحن هنا لا ندخل فى هذا الأمر ، فهو موضوع مبحث قائم بذاته ، وإنما نكتفى بالتأكيد على مانرى أنه حد أدنى لابد من المحافظة عليه : وهو مبدأ كرامة الفرد الإنسانى من حيث هو كيان قائم بذاته . إن هذا نفسه هو أساس كل نظرية مقبلة فى الحرية .

إن رفض الواحدية لا يقوم وحسب على مبدأ التعددية الانسانية ، بل ويقوم أيضا على مبدأ التعددية فى الوجود ذاته. إن الوجود كل وعناصر وعلاقات وتفاعلات ، وهذه التعددية الغالبة تجعل تصورات الكل ، من جهة الاذهان البشرية ، متعددة متنوعة ومختلفة إلى حد التضاد الشديد.

إن مجمع العلم ، على نموذج العلوم الطبيعية ، هو مجمع العلم أولا وإلى حد كبير جدا ، وليس مجمعا للعلماء إلا فى حدود الأفذاذ منهم الذين يقلبون التصورات الأساسية رأسا على عقب مابين كل حقبة متباعدة وأخرى ، أو يعدلون منها تعديلا شديداً ، ولكن مجمع الفلسفة هو فى المحل الأول مجمع الفلاسفة ، وهو أبعد مايكون عن أن يكون مجمع الفيلسوف الواحد والمذهب الواحد .

إن التعددية الفلسفية تمتد طولا وعرضا : فهى تقوم فى نفس العصر، وتقوم خلال تعاقب العصور، كما تقوم فى نفس الثقافة لذات الأمة ، وعلى تعاقب ثقافات ذات الأمة ، وقل نفس الأمر عن ثقافات الأمم المختلفة .

لقد أشرنا إلى أسس امكان الاختلاف بين الفلسفات ، ومنها مايعود إلى حدود الذهن الانسانى ومنها مايعود إلى طبيعة الوجود الأساسية . ولكن أسباب الاختلاف تحديدا بين فلسفة وأخرى يعود بعضها إلى اختلاف تكوينهم واهتماماتهم ، ويعود البعض الآخر ، وربما كان الأهم ، إلى الاختلاف فى نقاط البدء التى ينطلق منها البحث الفلسفى ، وهناك كذلك المصدر الاجتماعى للاختلاف، وهو يتصل بالتمثيل الطبقى والسياسى للفيلسوف والمصالح التى يتوحد معها أو يرعاها أو يميل إليها نوعا من الميل. وينتج عن هذا كله أن نجد فى نفس العصر ، وفى نفس الثقافة ، عددا من الفلسفات يمثل تنوع التوجهات والاختيارات ، وبعضها ، واحدة أو اثنتين ، يمثل الغالبية من أفراد الجماعة ، ولهذا تنتشر. إن الأفراد يقبلون مايتفق مع توجهاتهم مما يعرض عليهم من فلسفات .

ثالث عشر : من الفلسفات إلى الفلسفة

أكدنا فيما سبق على تعددية الفلسفة . ومع ذلك ، فها نحن أولاء نستخدم كلمة « الفلسفة » بالمفرد فى الجملة السابقة ذاتها ، فمن أين تأتى، رغم كل شيئ ، واحدية الفلسفة ، وعلى أى وجه ينبغى أن نفهم واحدية الفلسفة أو وحدتها ؟ نعم ، إذا كانت « المذاهب » متعددة ، وينبغى أن تبقى متعددة، إلا أن فعل التفلسف فى شكله الأساسى واحد ، والموقف الفلسفى متشابه من حيث الأساسيات ، وغاية الفلسفة تتوحد عند الأكثرين. وهكذا ، فحين نقول « الفلسفة واحدة » فنحن لا نقصد وحدة المذهب ، بل التشابه الأساسى من حيث المنهج والموقف والغاية .

ثم إن فلسفة كل ثقافة (أو حضارة) واحدة بمعنى ما ، أى بمعنى تناسق التوجهات والمواقف والاختيارات الأساسية التى تأخذ بها ثقافة الأمة واستمرارها، بل قد تكون لكل أمة فلسفة ما حتى فى خلال ثقافات مختلفة تتراوح عليها، وذلك بمعنى أعم من مستوى اختيارات عامة . ثم تستطيع أن تقول إن لكل عصر من عصور ثقافة ما فلسفته العامة المشتركة بين شتى المفكرين والفلاسفة الذين قد يختلفون فيما بينهم فى اطار فلسفة العصر العامة تلك .

ومع كل ذلك ، نعود إلى وجهة النظر المقابلة : فإذا كانت فلسفة عصر ما ، وثقافة ما وأمة ما، واحدة بمعنى أو بمعانى ما ، فما سبب التعدد فى المذاهب بعد ذلك ؟ لقد أشرنا إلى هذه المسألة من قبل ، وإلى اختلاف الفلاسفة واختلاف نقاط البدء ، ونضيف هنا ظهور مناهج جديدة وأنظار جديدة ، وتأثير معارف جديدة فى ميادين مختلفة ، وتوجيه حاجات عقلية ، أو « روحية » جديدة. فهذا كله، وغيره، يؤدى إلى التنوع ، وإلى التعارض كذلك أحيانا ، بين الفلسفات ومن الطبيعى أننا لا نستطيع فى هذا الإطار التفصيل ، ولا حتى على سبيل التمثيل ، فى مسائل طريفة ودقيقة من مثل « الفلسفة الاصلية » لأمة ما، وليكن مثلا للأمة الصينية أو تلك الفرنسية ، ومن مثل التبرير الحقيقى لإمكان تعارض الفلاسفة فى داخل نفس العصر ونفس الثقافة ونفس الأمة ، ومن مثل السبب المفسر لإمكان تعارض فلسفة ما مع روح عصرها وثقافتها ، أخيرا فإن موضوع «مايجتمع عليه الفلاسفة » هو موضوع مما يجدر الرجوع إليه مرة ومرات .

رابع عشر : اللاتراكمية

كل فيلسوف يبدأ بحثه ليس من حيث انتهى الآخرون ، بل من حيث بدأوا ، لأنه يثير نفس الأسئلة العامة أو الخاصة التى سألوها ، أو هو يستخدم نفس النمط العام للتساؤل مطبقا على نفس الموضوعات. لهذا فلا تراكمية فى الفلسفة ، على خلاف العلم. فالمعرفة العلمية تراكمية ، بمعنى أن العالم الجديد يبدأ من حيث انتهى السابقون ، ويعتبر نتائجهم نتائجه ، ولا يكاد يعيد النظر فيها، ليمضى إلى موضوعات جديدة وإلى أسئلة تفصيلية جديدة ، ولا تحدث اعادة النظر فى نتائج السابقين إلا فى حالات الثورات العلمية ، وهى ، من جهة ، لا تحدث إلا بعد فترات طويلة نسبيا، كما أنها ، من جهة أخرى، لا تعيد النظر فى شتى الجزئيات ، وإنما هى عادة ما تتجه إلى النظرية العامة للعلم المعين. وعادة مايتجنب العلماء إجراء بحوث متشابهة الموضوع فى نفس البلد ونفس العصر ، بينما تجد الفلاسفة بالعشرات يبحثون فى نفس الوقت : ما الفضائل ؟ ماحدود المعرفة الانسانية ؟ وغير ذلك . ولعل سببا رئيسيا لهذا الوضع أن الفلسفة بطبيعتها إحساس بالاشكال وتساؤل ومحاولة لاقتراح مبادئ كلية عامة .

ويتشابه الفن مع الفلسفة من حيث إزاحة سمة التراكمية جانباً فى ميدان انتاجه . فالفنان يبدأ من نفس نقطة بداية أى فنان سابق ، ولا يبدأ مما انتهى إليه السابقون ، ولا يهمنا هنا الأخذ بأساليب فنية فى طرائق الانتاج ، لأن المهم هو التعبير ، وهو فردى ومختلف بالضرورة ، والمهم هو العمل الفنى ذاته ، وهو فريد بطبعه

ونود أن نثير هنا مشكلة ذات أهمية : تلك هى مشكلة إمكان التحاور بين فلسفات مختلفة .

وينبغى أن نميز على الفور مابين فلسفات تنتمى إلى نفس الثقافة وأخرى تنتمى إلى ثقافات مختلفة والنوع الأول يمكنه أن يتحاور بعضه مع البعض بسبب وحدة الإطار العام ، وهكذا فإننا رأينا فى فلسفة الحضارة الغربية أن لوك الانجليزى يرد على ديكارت الفرنسى وأن كانت الألمانى ينطلق من هيوم الانجليزى وأن هسرل الألمانى يعود إلى ديكارت الفرنسى ، والأمثله أكثر من أن تحصى وتمدنا الفلسفة اليونانية بالنموذج القوى للتحاور السلبى والايجابى معاً : الأول مابين افلاطون والسفسطائيين . والثانى مابين أرسطو وأفلاطون . إن الحوار بين الفلسفات أمر ممكن ومشروع وقائم بين فلسفات نفس الثقافة ، وتزداد درجة المشروعية عند التواجد فى نفس العصر .

اما المشكلة الحقيقية هى تلك التى تثيرها حالة فلسفات تنتمى إلى ثقافات مختلفة ، وهذه قد تنقسم بدورها إلى ثقافات قد تقوم بينها وشائج قربى (مثل الثقافة الغربية الحديثة وتلك اليونانية)، وأخرى ليس بينها من امتداد او قرابة حقيقية (مثل الثقافة الإسلامية وتلك اليونانية . أو ثقافتنا

الجديدة وتلك الغربية) . وموقفنا أن التحاور فى هذه الحالة غير ممكن وغير مشروع ، حتى وإن بدا أنه قائم أو يقوم فى ظاهر الكلام: إن شرط الحوار هو الاتفاق الضمنى على الاساسيات ، وهو لا يمكن أن يتوافر بين أية ثقافتين مختلفتين، لأن الأساس عند كل منهما ، أى الإطار والاهداف والتوجهات والقيم ، مختلف بالضرورة ، فلا يتم شيئ إلا أن يكون فى الواقع حوار طرش، أو هو خطاب واحدى وليس حواراً يذهب ويجئ بين طرفين يرتبطان بنوع من الترابط. هلا نظرت إلى حالات من الحوارات الدينية الكثيرة التى نشاهدها هذه العقود : مابين هندى وفرنسى ، وبوذى ومسيحى ، ومسلم وشخص من ديانة أخرى ، إن فيها فى الظاهر شرط «الكلام معا»، ولكنه فى الواقع كلام فى نفس الوقت لا أكثر، وليس فى نفس الإطار ، أو فى إطار متحد. ونفس الأمر ينطبق على حوار بين قوى وضعيف ينتهى بارغام الضعيف على قبول ثقافة القوى ، كحالة المهاجرين الأوربيين العدوانيين وأهل أمريكا الأصليين ممن سموا بالهنود الحمر .

ونعود إلى حالة الحوار الممكن المشروع ، وهو الذى يقوم بين فلسفات تنتمى إلى نفس الثقافة، لنرى بعض سماته وبعض نتائجه الايجابية والسلبية . مقتصرين هنا على وضع القضايا الرئيسية وحسب .

إن الحوار بين الفلسفات ضرورة من وجه ما ، وهو أمر واضح بذاته بين فلسفات العصر الواحد، لأن كل فلسفه تدعى من حيث المبدأ أنها هى التى تمثل روح العصر أو أنها هى التى تعبر عن ادراك الحقيقة فى وقتها ، ولكنه أمر مفهوم كذلك بين فلسفات الأجيال المتتالية ، لأن كل تال انما يحدد موقفه بالرد على السلف ، كما يحدد الابن موقفه بالتمايز عن الأب (أو بتقليده) . وتحديد هذا الموقف يكون إما بالتأييد أو بالنقد أو بالتفنيد، وأحيانا مايتم ادخال عناصر جديدة عن طريق التكامل والتوفيق ، وكثيرا مايعيد التالى صياغة السؤال ، وربما يضع سؤالا جديدا تماماً .

هل تلغى الفلسفة التالية سالفتها ؟ الإجابة هى بالنفى، لأن كل فلسفة هى وجهة نظر، ووجهة النظر تقوم بذاتها ، على عكس معارف العلم المتصلة بالوقائع ، بالإضافة إلى سمة التعددية الجوهرية فى فعل التفلسف ، بل يمكن أن نقول إن كل وجهات النظر صادقة ، من وجه ما ، وأنها جميعاً تتكامل على مستوى التعبير عن التجربة الانسانية الشاملة . وينتج عن هذا أنه لا محل لفكرة التقدم فى الفلسفة ، إذا أخذ « التقدم » بالمعنى المعيارى وأصبح يشير إلى «الأفضل» وإلى «الأحسن». وهو مالا ينفى قيام التفصيل بعد الإجمال ، والتخصيص بعد التعميم ، والصياغة الاصطلاحية بعد استخدام ألفاظ اللغة العادية ، والوعى بالمنهج بعد السير التلقائى. ومن جهة أخرى فإن القول بالتقدم يفترض قيام « الفلسفة الواحدة » الدائمة المستمرة ، وهو فرض نرفضه تماما، ، كما أننا نرفض أنه يبقى من كل فلسفة أشياء صحيحة وخالدة وتصبح تراثا ثابتا لا يمكن التخلى عنه .

إن أهم مانصل إليه هو أن الحوار الفلسفى فى بلادنا لن يكون إلا مع اسلافنا منذ بدايات حركتنا الجديدة ، ولن يكون ممكنا ولا مشروعا لا مع الفلسفة الغربية ولا حتى مع الحركات الفكرية الاسلامية التقليدية ، وذلك لاسباب مختلفة ، ولكن النتيجة واحدة .

ونعود إلى موضوع التنوع والتعدد فى توجهات الفلسفة ،لنلاحظ أن مما يفسر هذا جزئيا التأثير المتبادل بين الاختيارات الثقافية والمواقف الطبقية على توجه الفلسفة العام فى ثقافة دون أخري.

ونمثل لهذا بمثال تاريخى مقارن مابين الحضارة اليونانية وتلك الغربية الحديثة وفلسفتيهما . ذلك أن الفلسفة الغربية تهتم أعظم اهتمام بمشكلة الذات والموضوع ، إما للتأكيد على تمايزهما أو لرفض هذا التمايز على السواء ، بينما لم تكد الفلسفة اليونانية تنتبه إلى هذه المشكلة ، أو قل لم تضع الأمر على هيئة تعارض حاد كما فعلت زميلتها الغربية التى بدأت مع ديكارت الفرنسى بتأكيد الذات تأكيداً يبتلع كل موضوع عداه ، على نحو ما يظهر فى «الكوجيتو» : « أنا أفكر ، إذن أنا موجود»، وبحيث أصبحت مشكلة المعرفة تتقدم بالضرورة على مشكله الوجود ، بينما كانت مشكلة الوجود هى مركز الفلسفة اليونانية ، بل ربما أمكن أن يقول قائل إن اليونان لم يضعوا مشكله المعرفة على نحو قائم بذاته. إن هذا الاختلاف البين لن يفهم على أسس مذهبية وحسب ، بل لابد من الانتباه إلى التوجه العام ، الاقتصادى والسياسى والاجتماعى ، لكل من الحضارتين، وإلى نظرة كل منهما إلى وضع الفرد الانسانى فى المجتمع والكون : فالواقع أن الحضارة الغربية حضارة فردية تماما ، ولهذ اهتمت بالذات وجعلت الموضوع تابعاً لها عند كثرة من فلاسفتها المؤثرين ، وليس هذا هو حال الفلسفة اليونانية التى اهتمت دوما بوضع الفرد فى مدينة أو فى جماعة ينتمى إليها، وجعلته بصفة عامة جزءاَ إيجابيا من الكون ، بل جعلته « كونا صغيراً » .

هذا مثل على التنوع والتعدد فيما بين فلسفات الثقافات المختلفة .

أما عن التنوع والتعدد فيما بين فلسفات الثقافة الواحدة عبر العصور ، فلابد من الرجوع إلى اختلاف الشخصيات وتوجهات التربية الخاصة لكل فيلسوف ، بل وإلى التفضيلات الشخصية النابعة من التكوين الخلقى ذى الأساس البيولوجى لكل فيلسوف فرد ، فضلاً عن اختلاف ظروف العصور ، بالإضافة إلى الانتباه إلى خواص الأمم المتنوعة التى قد تنتمى إلى نفس الثقافة .

ومادمنا بصدد الانقطاع والاتصال فى الفلسفة ، مابين الثقافات ومابين عصور الثقافة وفى داخل العصر وعند نفس الأمة ، فإنه سيكون من الطريف أن نحاول اكتشاف منطق الاستمرارية والتقطع بين «الأجيال» الفلسفية ، أى أن نطبق مفهوم « الجيل » على تطور الفلسفة .

ونقصد بالجيل فترة رمنية معينة محددة السنين وافراداً من المنتجين الثقافيين ، إما ينتمون إلى نفس الميدان مثل الفلسفة فقط أو الشعر فقط أو إلى ميادين مختلفة ، وعدداً من نقاط الاشتراك. وهكذا فإن مفهوم الجيل مفهوم زماني وانساني (بل وشخصي) وثقافي معاً وقبل الدخول في بعض التفصيل . نشير إلى أن « الجيل » لغة هو « الصنف من الناس »، وقيل « **الأمة** » وقيل « الجنس والقبيل ». وقيل « كل قوم يختصون بلغة » ، وأشهر استخدام اصطلاحى له هو استخدام ابن خلدون فى «مقدمته»، حيث يجتمع فى هذا الاصطلاح عنده المنظور الزمنى مع المنظور الاجتماعى وذلك السياسى معاً . ونحن هنا ننظر إلى الجيل من خلال المنظور الزمنى من جهة، والمنظور الثقافى من جهة أخرى . ومن الناحية السكانية فإن هناك جيلاً كل خمسة وعشرين عاما فى المتوسط

وينبغى أن نميز بين مفهوم الجيل ومفهوم العصر ، من حيث إن « العصر » مفهوم أوسع فى التجريد ولا يشير إلى الشخصيات متوافقة الاتجاه التى تكون صلب مفهوم الجيل بالمعنى الذى بدأنا بالإشارة إليه ، ومن حيث إن « العصر » أوسع مدى من الجيل كذلك ، فإذا كان لكل جيل عصره، ، فإن الجيل ماهو إلا جزء من مجموع سمات العصر ، فالعصر ، أعم وأكثر تجريدا ، والجيل أخص وإنسانى بل وشخصى على التحديد. أيضا ، فإن العصر أبعد فى امتداده الزمنى ، حيث قد يصل إلى أربعين أو خمسين عاما ، وإن كان قد تحده الظروف الزمنية فيهبط إلى ماهو أقل من ذلك بكثير، بينما الجيل قد يطلق على امتداد زمنى لا يتجاوز خمسة عشر أو عشرين عاما، هى على التحديد فترة الانتاج الحاسم الخصيب الممثل للمجموعة من المنتجين الثقافيين بعد بلوغهم سن النضج (قل من الخامسة والثلاثين أوالأربعين ، وقد ننزل أو نزيد)، وهى أيضا مدة سيطرتهم على المسرح الثقافى، وقبل ظهور جيل آخر ، حتى وإن ظل ينظر إلى السابقين مباشرة نظرة إكبار وتتلمذ ، ولكنه الجيل الجديد الذى يصبح ممثلاً لوقته بالإضافة إلى عرضه لمطالبه وحساسياته وإلى تطلعه إلى القيادة الفعلية، فكأن الجيل السابق يتحول إلى « قائد شرفى » له الاحترام وليس له القرار . أخيراً، فإن مضمون العصر يحتوى على الجانب الثقافى ولكنه لا يستغرق فيه ، بل قد تكون السمة الكبرى للعصر سياسية أو اجتماعية أو حربية أو دينية، وقد تكون إحدى كوارث الطبيعة العظمى ، بينما مفهوم الجيل الذى نشير إليه هنا هو مفهوم ثقافى وحسب ، بل هو على الأخص فكرى وفنى. وينتج عن هذا الفارق أنه بينما يسمى الجيل فى العادة ، وإن لم يكن دائما باسم أظهر ممثليه (يقال فى الشعر المصرى مثلا « جيل صلاح عبد الصبور») أو باسم أى من ممثليه الكبار ، فإن العصر يتسمى فى العادة باسم موضوعى (عصر الحملة الفرنسية، وعصر المأمون، وعند اليونان عصر بيريكلير.

وفي بمصر القديمة عصر تحتمس الثالث وعصر اخناتون وعصر امنمحات الثالث من قبلهما) .

ونعود إلى مفهوم « الجيل » ذاته وإلى تفصيل خصائصه ، مع التخصيص على ميدان الفكر والفلسفة واقعا أو إمكانا. وقد أكدنا على أن جوهر الجيل هو شخصياته الممثلة ، فإذا تتبعنا الحياة الثقافية المصرية الحديثة قلنا إنه تتابعت أجيال الجبرتي ثم الطهطاوى ثم على مبارك ثم عبد الله النديم ومحمد عبده ثم قاسم أمين ومصطفى كامل وأحمد لطفى السيد ثم طه حسين ، والعقاد وهيكل إذا أردنا الوقوف عند ١٩٣٦م ، وإذا نظرنا إلى أجيال دراسة الفلسفة فى مصر وجدنا أولا جيل ابراهيم مدكور وأبو العلا عفيفى ثم جيل عثمان أمين وربما جيل عبد الرحمن بدوى إذا أردنا الوقوف عند ١٩٥٦ م .

وخصائص الجيل قد تفهم من خلال شخصياته ، ولكنها تحدد من قِبَل الظروف الموضوعية التى وجدوا فيها من جهة ، ومن قبل ردود أفعالهم، وهى متناسقة فى الغالب ، على تلك الظروف ، من جهة أخرى ، وقد تكون تلك الظروف سياسية وقد تكون ثقافية وقد تكون دينية ، ولكنها اجتماعية دائما . هذه الظروف الاجتماعية تؤدى إلى بلورة مشكلات أساسية. والحق أن مانجده على ظاهر الوعى عند ممثلى الجيل انما هو هذه المشكلات الأساسية ، بينما قد تتفاوت حدة احساسهم بطبيعة الظروف الاجتماعية التى أوجدت هذه المشكلات ، لذلك فإن عامل الاشتراك الأهم بين أبناء الجيل الواحد إنما هو مجموعة المشكلات الواحدة التى يجابهونها ، وذلك حتى وإن اختلفت ردود أفعالهم عليها ، فمهما تباينت اتجاهاتهم فإنهم يظلون أبناء جيل واحد . وهذا يجعلنا نضع أيدينا على سمه هامة للجيل : وهي أنه لا يدل على توحد فى المواقف بقدر ما يدل على توحد فى المشكلات ، وإن كان يمكن أن نجد توسطا فنقول إنه مابين توحد المشكلات وتنوع المواقف وردود الافعال ، فإنه يكون هناك فى العادة توحد فى « الحساسية » الثقافية العامة عند أبناء الجيل الواحد ، ونقصد أساسا بهذه « الحساسية » تشابها فى توجهات أجهزة الرصد وفى معايير ادراك المعنى وفى قوالب تصنيف المهم وغير المهم .

وإذا كان لابد من ظروف مشتركة ومشكلات واحدة من أجل ظهور الجيل ، فإن اسم الجيل لا يطلق إلا على مجموعة من المنتجين الثقافيين الذين يتوافر فيهم شرط السن المتقارب ، بحيث لا يزيد التفاوت عن خمسة أعوام أو ستة فى المتوسط ، وقد يمتد إلى عشرة فى أحيان نادرة ، ولكن الأدنى إلى طبائع الأمور أن تتقارب الأعمار إلى أقرب درجة فلا يزيد الفرق عن سنة أو سنتين. ولدينا فى هذا الصدد مثال قوى مع جيل طه حسين وأقرانه: فهو قد ولد فى ١٨٨٩م وولد عباس محمود العقاد فى نفس العام ، وولد محمد حسين هيكل ١٨٨٨م ، وولد سلامة موسى فى نفس

العام أيضا . إن أهمية السن المتقارب تظهر من ناحية ثانية : وهى أن ممثلى الجيل عادة مايظهرون معاً، فلو كان السن متباعدا لاختلفت الحساسيات ومن ورائها المشكلات والظروف. ولو أردنا تطبيق هذا التقرير على الكتاب الأربعة المذكورين لوجدناه ينطبق انطباقا صحيحا عليهم ، فجميعهم بدأوا فى النشر منذ أواخر الأعوام العشرة الأولى من القرن العشرين ، واستقرت شهرتهم فى العشرة الثالثة منه ، كما تقاربت سنو وفاتهم ، فيما عدا طه حسين. والمعتاد أن يظهر الجيل بشكل بارز وأعضاؤه فى سن حوالى الثلاثين، أو الخمسة والثلاثين ويسيطرون على المسرح الثقافى فى مدى عشر سنوات أو خمس عشرة سنة من بدء ظهورهم (كل ذلك على التقريب دائما بطبيعة الحال ، لأن الواقع أقوى من كل حساب).

ويثير اشتراك أهل الجيل الواحد فى سمات مشتركة مشكلة هامة، هى : هل من الضرورى أن ينتمى ممثلو الجيل إلى طبقة اجتماعية واحدة ؟ إذا وضع السؤال على هذا النحو ، فإن إجابته ستكون بالنفى ضرورة ، حسب استقراء الشواهد فى التواريخ الثقافية المعروفة ، أما إذا حورنا صيغته لتصبح : هل يخدم كل جيل مصالح طبقة بعينها أو اهتماماتها ؟ كانت الإجابة أيسر فى اتجاه الإيجاب لا النفى. فجيل طه حسين مثلا يخدم ، عند معظم ممثليه ، مصالح الطبقة المسيطرة بالفعل على مقاليد المجتمع المصرى سياسة واقتصاداً، ولتسم هذه الطبقة من بعد هذا ماشئت من أسماء ، ثم يأخذ آخرون فى خدمة مصالح طبقة وسطى تسير فى ركاب الأولى ولكنها مختلفة عنها فى تكوينها وفى اهتماماتها ، ثم يظهر جيل يدافع صراحة عن العمال والفلاحين وعن طبقة صغار الموظفين، وهكذا. ومع ذلك ، فإنك واجد فى نفس الجيل من يدافعون عن طبقات متباينة ، ولكن كل جيل يدافع ، فى الأظهر والأقوى من شخصياته ، عن طبقة معينة ، وحين تمتد السن بأعمار أهل الجيل ، فإنهم قد يغيرون من مواقفهم ومن الطبقات التى يمثلونها ، وقد يتبادلون المواقف، ولكنهم لا يعودون أعضاء فى نفس الجيل السابق ، ونستطيع أن نقارن فى هذا الصدد مواقف طه حسين والعقاد ومحمد حسين هيكل مابين التبدل والتبديل والثبات على التوالى .

وهذه الملاحظة الأخيرة تقودنا إلى سؤال هام : هل يبقى المنتسبون إلى جيل واحد دوماً أعضاء فى هذا الجيل ؟ إن هذا السؤال يفترض أن الجيل هو أصحابه وحسب ، ولو كان الأمر كذلك لكان السؤال مشروعا ، ولكن الواقع أننا ابتدأنا بالإشارة إلى التكوين الثلاثى لمفهوم الجيل : فهو أفراد وظروف وفترة زمنية معاً . لهذا فإن الاجابة هى أن ذلك السؤال ليس سؤالا صحيحا ، وأن الإجابة هى على كل الأحوال بالنفى ، لسبب أساسى ، هو أن وحدة الظروف ووحدة المشكلات نقطة الانطلاق الحقيقية لكل جيل ، ونعرف من استقراء الواقع أن الظروف تتغير كل عشر سنوات على

الأقل ، وتتغير معها صياغة المشكلات على أن هناك سبباً آخر لتلك الإجابة بالنفى ، وهى أن مايصنع الجيل ليس مجرد الاشتراك فى سن واحدة أو متقاربة ، بل هو حساسية مشتركة واتجاهات متسقة . وكل هذا يعود فى النهاية إلى كون الجيل رد فعل للجيل السابق عليه فى بعض الأحوال، أو رد فعل ضد ظروف جديدة تماما لم تدر بخلد الجيل السابق .

والحالة الأولى من هاتين الحالتين ، حالة كون الجيل رد فعل ضد جيل سابق ، هى التى تهمنا هنا بوجه خاص . ذلك أن التاريخ الثقافى لا يهتم بكل جيل على حد سواء ، إنما هناك بعض الأجيال هى التى تقفز إلى مكان الصدارة ، بينما تذوى أجيال أخرى لا تكاد تذكر إلا لملء الفراغ فى التتاليات الزمنية ، ولا يكون السبب فى قلة أهميتها هذه كونها تتكون من رجال بغير قيمة، ففى كل عصر رجال أذكياء كأذكى مايمكن للبشر أن يكونوا ، إنما المهم هو الظروف المناسبة لاستثارتهم ولدفعهم إلى اتخاذ المواقف والانتاج. ونعود مرة أخرى إلى حالة جيل طه حسين وزملائه ، لنلاحظ أنه رد فعل صارم ضد الجيل السابق فى ميدان الأدب والنقد، والجيل الذى انقضوا عليه هنا هو جيل شوقى وحافظ والمنفلوطى ، ولكنه، أى جيل طه حسين فى نفس الوقت امتداد لجيل قاسم أمين وأحمد لطفى السيد فى ميدان الفكر وميدان الاختيارات السياسية والاجتماعية. وهكذا يجمع نفس الجيل بين صفة الرفض وصفة القبول ، أو قل بين سمة الانقطاع وسمة الامتداد والتواصل بازاء الجيل السابق عليه بحسب الميادين .

هذه إذن أهم خصائص مفهوم الجيل : فهو شخصيات ممثلة ، وظروف موضوعية ، ومشكلات نوعية ، وحساسية مشتركة ، وسن متقارب ، وتجانس نسبى فى الدفاع عن مصالح اجتماعية ، وهو أخيراً فترة زمنية محدودة. ونقصد بهذه الخاصية الأخيرة أن اسم « الجيل » يطلق على أعضائه فى خلال مرحلة انتاجهم القوى الذى ينتهى بسيطرتهم على المسرح الثقافى أو فى ميدانهم المخصوص على الأقل (الفلسفة ، الشعر ، النحت ...). وعادة ماتتراوح هذه المرحلة حول الخمسة عشر عاما ، وقد تقل أو تزيد ، هذه المرحلة هى فترة الصعود والسيطرة الكاملة. وقد يستمر أعضاء الجيل فى الإنتاج وفى القيادة الثقافية ، ولكن بعد انقضاء مثل هذه المدة تكون الظروف الموضوعية ومشكلاتها قد تغيرت ، ويكون جيل جديد قد بدأ فى الظهور ، بينما يستمر الجيل السابق بنفس مشكلاته ونفس حساسيته ونفس نماذج الحلول وأطر الادراك ، وقد يفشل حتى فى ادراك أن الزمن قد تغير ! فلا يعود الوقت منسوبا إليه ، وهكذا فإذا عدنا إلى مثال جيل طه حسين، وقلنا تقريبا للأمور ، إنه بدأ يصعد ثم يسيطر ، بين عامى ١٩١٩ ـ ١٩٣٦م ، فإن جيلا آخر سيظهر فى ظل ظروف مابعد ١٩٤٥م ليصعد ثم ليسيطر ما بين ١٩٥٢ ـ ١٩٦٧م . وفى هذه الأثناء استمر جيل طه حسين ،

على توالى امتداد الأعمار ، فى احتلال مكان القيادة حينا ومكاناً بارزا حينا آخر ، ولكن « جيلهم » كان قد انتهى ، وأصبحت الكلمة لجيل آخر (وربما يظهر التحليل الأدق أنه كان مابين هذين الجيلين المتميزين جيل متوسط تأرجح بينهما فلم تبرز له خصائص كبيرة، وهكذا دائما حال الفترات المتوسطة ، وحال الابن الأوسط فى الأسرة فى كثير من الأحيان).

لقد أخذنا مثال جيل طه حسين فى مجال الأدب ومواقف الرأى الفكرى (لأننا نتحفظ على استخدام كلمة « الفكر » هنا) ، ولكن كان يقابله جيل النحات الأعظم محمود مختار فى الفن التشكيلى ، وجيل أم كلثوم فى الأداء الصوتى ، وجيل مؤسسى الجامعة المصرية الكبار ، وجيل مؤسسى الصحافة الحديثة ، وجيل سياسيى الوفد والأحرار الدستوريين ، وجيل قائدات الحركة النسائية ، وجيل قادة التحركات العمالية الوليدة ، وجيل الأطباء المؤسسين للطب المصرى الحديث، وغيرهم وغيرهم فى كل مجال ، من هذا المجموع يتكون « العصر »، والعصر هو سياسيا عصر ١٩٢٣ ـ ١٩٥٢م .

ونعود إلى الفلسفة على الخصوص ، لنقول إنه يمكن تطبيق مفهوم الجيل على حركة الأفكار الفلسفية ، ماتقدم منها وما هو آت. ولن نشير إلى أمثلة محددة ، وهى كثيرة جداً ، سواء عند اليونان أو فى الحضارة الإسلامية ، أو فى الحضارة الغربية الحديثة على توالى عصورها واختلاف بلدانها، و إنما يهمنا أن نشير إلى أن نفس الجيل الفلسفى حين يشترك مع الأجيال المقابلة فى ميادين الأدب والفنون عامة والسياسة والاقتصاد والإجتماع وغيرها ، فإنهم يكونون جميعاً «العصر»، وتكون الفلسفة هى قمة تعبير ذلك العصر عن ذاته .

سؤال جديد : هل يعنى مفهوم الجيل ، أو مفهوم العصر على السواء، أن الفيلسوف ليس حراً فى تشكيل مشكلاته الفلسفية ، وإنما هى تفرض عليه نفسها باعتبارها الواجهة الفلسفية لمشكلات جيله وعصره ؟ يبدو أن الإجابة لابد أن تكون بالإيجاب ، بشرط أن نعيد صياغة السؤال ، لكى نميز مابين الضغط الخارجى للمشكلات التى تفرزها وتفرضها الظروف الموضوعية ، وهذه لا حرية للفيلسوف بإزائها ، وبين صياغته هو للشكل الفلسفى الذى ستظهر عليه تلك المشكلات المشتركة بين أهل الجيل وأهل العصر ، بحيث إن صياغة المشكلة الفلسفية تصبح من شأن الفيلسوف وحده وتحمل طابعه وتكون مجلى حريته . ولابد من أن نستطرد مرة أخرى لنميز ثانية مابين مشكلات فلسفية هى تعبير مباشر عن مشكلات الجيل والعصر ، وأخرى يختص بها ميدان الفلسفة من حيث هو عالم له نوع من الاختصاص والاستقلال النسبى ، ومن ذلك مثلاً طبيعة الوجود النهائية، ونوع وظيفة العقل ، ومدى إمكان المعرفة ، وتقسيم المباحث الفلسفية فيما بينها ، كل هذه وغيرها مما شابهها لا يكون

للجيل أو للعصر دخل أساسى فى تحديد توجهات الفيلسوف بشأنها ، بل يكون المرجع فيها هو اختياراته هو ، وإن كنا نستطيع أن نرجع ونقول إن اختياراته فى النهاية مردها إلى قرار منه، ولكنه قرار يتخذ فى مقابل قرارات الآخرين ورداً عليهم فى غالب الأحيان، فنعود هكذا إلى إقرار جديد لتواجد دائم ، قريب أو بعيد ، للظروف الموضوعية الاجتماعية والثقافية والتى لابد أن تؤثر وأن توجه عمل الفيلسوف على نحو أو آخر . نعم ، إن الفيلسوف لا يعمل فى فراغ .

ونعود ، من بعد هذه الدورة حول مفهوم الجيل ونتائجه، إلى المسألة التى انطلقنا منها ، وهى محاولة اكتشاف منطق الاستمرارية والتقطع بين الأجيال الفلسفية. وقد أصبح من الظاهر الآن أن علاقة كل جيل بسابقه علاقة ضرورية ، من حيث إن الجيل السابق هو نقطة انطلاق لابد منها ، بل ربما كانت أجيال ثلاثة سابقة أو على الأقل جيلان سابقان هما نقطة انطلاق للجيل التالى، لأن الجيل ينطلق مباشرة من إدراك مسيطر لإنجاز الجيل السابق ، ولكنه يكون قد تلقى تعليمه فى المدارس وتربيته الاجتماعية على يد الجيل الأسبق وربما على يد من سبقه أيضا . فانظر إلى شخص فى الثلاثين، فإنه ينظر إلى ماأنجزه من أصبح عمرهم الأربعين والخامسة والأربعين ، ولكن من درسوا له الدرس التأسيسى هم فى عمر الخمسين فأكثر . نقول إن الجيل السابق ، وربما من يسبقه أيضا ، هو نقطه انطلاق مباشرة للجيل ، وهذا يصب فى نهر الاستمرارية بالضرورة ، ولكنه لا يكفى لتفسير أن يكون الجيل امتداداً لسابقه أو إعراضا عنه ، فلابد من استخدام عامل آخر يحسم الأمر ، ذلك هو عامل الظروف الموضوعية الاجتماعية والثقافية . وهى قد تكون على أحد شكلين كبيرين فإما هى من صنع الجيل السابق ، أو من صنع جيل سابق ولم تظهر آثارها إلا مع الجيل الذى نكون بصدده ، وإما هى من صنع عوامل خارجية تماما تتعدى مسئولية الجيل السابق بوضوح، من مثل الحروب والكوارث الطبيعية والثورات السياسية والاكتشافات العلمية والتكنولوجية الكبرى . وفى هذا الإطار نستطيع أن نقول إن كل جيل هو استمرار لسابقيه بالضرورة الإنسانية والاجتماعية، ولكنه ليس بالضرورة امتداداً لهم ولا ثورة عليهم. قد يكون كذلك إذا ماانتفت العوامل الموضوعية، أو قل تأثيرها كثيراً ، فى تشكيل اتجاهات الجيل ، فهنا لا يصبح أمام الجيل إلا الجيل السابق ليتفق معه أو يختلف ، على تنوع شديد فى شكل الاتفاق والاختلاف ومداه وميادينه. ولكن الجيل قد ينخذ مواقفه متجاهلا مواقف الجيل السابق، إذا ماوضع أمام ظروف موضوعية جديدة تماما لم يفكر فيها ذلك الجيل السابق ، هنا لا يكون الجيل لا امتداداً لسابقه ولا ثورة عليه ، لأن جهة المرجع لم تعد ذلك الجيل السابق ، وتصبح العلاقة مابين الجيلين مجرد علاقة تتال أو قل علاقة استمرار بشرى واجتماعى لا أكثر .

فى هذا الإطار ، وهو شديد العمومية ويفتقر إلى تفاصيل لا يستطيع هذا البحث التوفر على تقديمها ، نستطيع أن نتساءل : متى يكون الجيل امتداداً لسابقه، ومتى يكون ثورة عليه ؟وهذا النوع من البحث جديد تماما فيما نظن ، وإن كان قد مسه كتاب من مؤرخى الفلسفة والفكر لمسا سريعا وعرضيا ، كما قد نجد اهتماما بمفهوم الجيل فى ميدان السياسة عند ابن خلدون مثلا ، ولكنه من الواضح أن ميادن حركة الاجيال وتفاعلها فى ميدان الفكر والفلسفة على التخصيص يحتاج إلى آن تخصص له بحوث تفصيلية ، فى إطار فرع جديد للتأريخ الثقافى بعامة ، سواء فى الفكر آو فى الفن أو فى الحساسية الدينية، وغير ذلك.

ولكن البحث فى منطق الامتداد والتقطع بين الأجيال انما هو جزء من مشكلة أعم ، هى : هل للفكر منطق للتطور داخلى فيه ؟ إن خطورة الأمر تظهر حين ننتبه إلى أن ادراك السابقين لتاريخ الفكر ،سواء فى حضارتهم المخصوصة أو عند حضارات الآخرين التى ظنوا أنهم ورثة لأفكارها رغم اختلاف الحضارة ، هذا الادراك كان يقوم على افتراض نوعية عالم الفكر واستقلاله وذاتيته، بحيث إن معظم المؤرخين، بل كلهم إلى بضعة عقود مضت، حتى فى الحضارة الغربية ذاتها، كانوا يتعاملون مع تاريخ الفكر وكأنه ميدان مستقل ، فيه تتصارع الأفكار وحدها ، ويرد مذهب على مذهب فى الفضاء العقلى الخالص ، وربما كان النموذج الواضح لهذه النظرة هو طريقة التأريخ للفلسفة اليونانية حيث يظهر التتابع بين أعضاء المدرسة الملطية (طاليس وانكسماندريس وأنكسامينيس)، وقد يضاف إليهم هيراقليطس ، ويتعارضون جميعا بالاتجاه الفيثاغورى ، ثم نرى بارميندس يعارض هيراقليطس ، ثم يأتى جيل يحاول التوفيق بينهما ، ثم يقلب السفسطائيون وسقراط قواعد اللعبة وتتالى آجيال سقراط وأفلاطون وأرسطو مابين الامتداد والمعارضة ، ثم تتغير قواعد اللعبة؛ مرة أخرى مع الرواقيين وإبيقور الذين يتلون أرسطو مباشرة ، وهكذا . وربما كان الحال أوضح فى دراستنا لتاريخ التفلسف الاسلامى ، بل ولشتى جوانب الحضارة الاسلامية ، فنظن أن الأمر أمر صراع بين أفكار لا غير ، لأن الافتراض المسبق أن للفكر منطق حركة داخلى فيه، وهو يجبر بعض الاشخاص الممتازين على اظهار تلك الحركة إظهاراً خارجياً وتشخيصها. ولا شك أن هيجل الألمانى يشكل فصلاً كاملاً فى تاريخ تطور هذه النظرة فى الثقافة الغربية ، وكل من أتى بعده حاول أن يتخذ موقفاً بازائه .

نقول إذن إن الموضوع الكبير وراء مسألة الأجيال الفلسفية إنما هو منطق تطور الفكر ومدى دور العوامل الداخلية، وتلك الخارجية فى ذلك التطور ، وهو الموضوع الذى ينبغى أن يشكل بحثه المدخل الضرورى لتناول مسألة الجيل فى الفكر والفلسفة من حيث علاقته بالاجيال السابقة ومغزاه

ووظيفته. وبحسب موقفك من تلك المشكلة الكبرى سيقوم اختيارك بصدد كون الجيل فى خدمة فكرة من الأفكار أو فى خدمة موقف بشرى أو مصلحة اجتماعية أو طبقة أو فئة من الطبقات أو الفئات .

خامس عشر :الفلسفة والحرية أو : حرية الفلسفة

إن التعددية الفلسفية لا تقوم بغير الحرية ، والحرية الذهنية ، ضمن الحرية الانسانية بعامة ، تقوم فى النهاية على أساس موضوعى هو تعددية الوجود ، فلو كان الوجود واحداً لما كانت هناك حرية على أى نحو .

ومجلى تعددية الوجود ، ونتيجتها و هى الحركة والتغير إلى حد الانقلاب الدورى فى كثير من مظاهر الكون ، وأولها ظهوراً لنا تعاقب الليل والنهار ودرجات مابينهما. إن تعدد درجات النور والظلمة هو الأساس الموضوعى المقابل لاختلاف الأفكار والآراء فى الأذهان وعند ذات الذهن على مر المراحل .

إن الفلسفة هى بالضرورة قول المختلف ، مادمنا فى صدد الانطلاق من مبدأ التعددية ، فأى قول فلسفى سيكون مختلفا عن قول فيلسوف آخر. والاختلاف يفترض الحرية ، فلا فلسفة بغير حرية .

القول بالحرية أساسا للبحث الفلسفى لا يعنى فقط توافر التعددية والاختلاف ، بل يؤدى فى النهاية ، اتساقا ، إلى اللاثبات واللايقين وإلى اللامطلق ، ولكن البحث الفلسفى يأخذ دائما شكل سؤال ، والسؤال استهداف لإجابة وحل ، والإجابه نحو من يقين وتعبير عن مطلق ، لأن المطلق هو مالايكون محلا لسؤال ، أى لقيد. فإذا قلنا بالحرية ، فهل يعنى ذلك أننا نبحث عن المطلق فى ظل اللامطلق ؟ هذه مشكلة مهمة ، ولابد للفلسفة الجديدة من أن تعمق بحثها لتصل إلى موقف بشأنها . ونشير من الآن إلى اتجاه ممكن للحل ، وهو القول بنسبية المطلق واللامطلق فى إطار الوعى الانسانى وتجربة الانسان مع الوجود. فإذا كان المطلق إطلاقا هو الهدف الأعلى ليقين الفكر ، وكان اللامطلق إطلاقا هو الإطار البعيد للحركة الانسانية ، باعتبارها تفترض الحرية. إلا أن العمل الانسانى ، ولا ينبغى أن ننسى أن البحث الفلسفى هو « فعل » وهو بالتالى جزء من العمل الانسانى وأحد صوره ، نقول إن العمل الانسانى يتطور فى تزاوج مابين اللامطلق والمطلق. وليكن صعودى سلما فى مبنى شاهق الارتفاع : إن هناك حركة ولكن هدفها هو الدرجة العليا وعندها سكون ، ولكن وصولى إلى نهاية الدور الأول أو الثالث ، إلخ ... هو بحد ذاته وصول إلى مطلق وسكون نسبيين ، ولكن فى إطار حركة وتطلع لنفى ذلك « المطلق » وتعديه. إن البحث الفلسفى ، والعلم

كله فى شتى صوره، كأنه صعود لامتناه على سلم مرتفع ، نتصور له نهاية، ولكننا لانصل إليها فى حياتنا. نعم ، إن اللامطلق هو إطار البحث الفلسفى ، ولكن المطلق هو غايته الأخيرة . إن التزاوج بين بؤرتى المطلق واللامطلق أمر انسانى ، وفرق مابين المطلق واللامطلق فى ذاتهما ، أو باعتبارهما تصورين خالصين ، والمطلق واللامطلق فى تجسدهما فى حركة الفعل الإنسانى ، ومنه فعل البحث الفلسفى .

إن محض ترتيب القول الفلسفى دليل الحرية الفلسفية ، فأى ترتيب يفترض امكان ترتيب مختلف ، واللغة بذاتها دليل مستقل على التعددية وبالتالى على الحرية ، أو على امكان الحربة على الأقل : فهى تتكون من ألفاظ كثيرة وعليك أنت أن تختار من بينها، والاختيار مجلى للحرية. بل إن اللغة تسمح باللعب المحض ، وهو أقصى درجات الحرية ، ومن هنا أهمية الفن ، فهو التجسد الأعظم للحرية الانسانية .

ولا شك أن البحث المفصل سوف يتناول إمكان الفلسفة فى المجتمعات الدينية ، ووضع الفكر الفلسفى فى الإطار الثقافى العام لمصر القديمة ، ومدى توافر شرط الحرية فى بيئة الثقافة المصرية الحديثة ، إلى جوار الحديث عن دور الحرية فى ظهور الفلسفة عند الأمة اليونانية وعند الأمة الأوربية.

سادس عشر : استقلال الفيلسوف

إن استقلال الفيلسوف ضمان أساسى لحريته . استقلال الفيلسوف يكون بإزاء الماضى كله والسابقين ولكنه يكون بخاصة بإزاء الآخرين من أهل العصر ، وعلى الأخص بإزاء سلطات العصر بأنواعها ، وهى التكوينات المنظمة التى ينتظم فيها أهل العصر وتتوزع من خلال قنواتها تأثيراتهم، ومن ثم تهديدهم لاستقلال الفيلسوف .

وليس هذا مكان التفصيل فى صلة الفيلسوف بالسلطات على تنوعها ، من سياسية ودينية إلى علمية ولغوية إلى سلطات اقتصادية واجتماعية عديدة ، ولكن أهمها هى السلطة السياسية ، وعادة ماتتخفى السلطة الدينية وراء عباءتها أو تتوحد معها صراحة ، لأنها تملك قدرة القهر ، ولأنها تتجه بطبيعتها إلى الهيمنة والاستبداد إن لم يصدها مانع أو مقاوم . وتاريخ الفكر ، وفى كل الأمم والعصور ، حافل بالتمثيل على العلاقة المتشابكة بين أهل الفكر وأهل الحكم ، وهى فى معظم أشكالها علاقة صراع لا علاقة تعاون . ولعل جذر هذا الخلاف الدائم ، بعد مطلب الحرية الأساسى عند المفكر الأصولى ، هو أن الأصوليات ، أى الفلسفة ، تنطلق ، كما رأينا من قبل ، من التشكيك ، المنهجى على الأقل ، فى اليقين الشائع وهزه بالفحص والنقد . هذا بينما كل سلطة ، وأى سلطة ، حتى لو كانت سلطة لغوية ، تقوم على الاستقرار والقبول

ولا حد لأشكال الضغوط التى تمارس على الفيلسوف ولا لدرجاتها فمن يحمى الفيلسوف " ربما يحميه ثباته ، أو ذكاؤه العملى ، أو ظروف معينة، أو الحظ ، أو سلطة تتصارع مع سلطة أخرى. أو تجمع أهل الفكر ، ولكن الحماية لابد من أن تأتى فى النهاية من سلطة اجتماعية تحصن الفيلسوف ضد ذاتها وضد كل السلطات الأخرى ، بإعلان قيام سلطة معنوية للفكر . ونشير إلى الاهمية الكبرى لوجود تراث للحرية ، ولقداستها واحترامها ، يتراكم ويثبت .

ومن أخطر مصادر الضغوط على المفكر الأصولى كونه فى وظيفة يخضع فيها لسلطة سياسية أو ادارية أو اقتصادية أو نحوها ، سواء كان ذلك بصفة كونه مفكرا ، وهنا لجدنا بازاء نماذج " المفكر الموظف " و " الأيديولوجى المناصر " و " الكاتب المرتزق"، أو كان بصفة عرضية ، مثل العمل فى الجامعة ومراكز البحوث العلمية . ولابد من تنظيم واضح لحصانة الفيلسوف فى هذه الحالة الأخيرة، ورفع صفة الفيلسوف أو المفكر عمن يكون فى الحالة الأولى فى نماذجها المخلتفة ، ومساواته برجل الدعاية والإعلان وحسب .

ولكن الأمر أكثر تعقيدا مما قد يبدو ، لأن البدائل ليست بسيطة ولا خالصة : فلا هى بالاستقلال الكامل فى مقابل الخضوع المطلق ، ولا الفردية الخالصة فى مقابل الجماعية الساحقة ، ولا العزلة والوحدة فى مقابل النزعة الاجتماعية. ذلك أنه لا يوجد الفيلسوف الأصولى الذى يضع نفسه " خارج " لعبة السلطات : فهو يعتبر ذاته هو نفسه سلطة ، وهو لابد إما أن يميل إلى هذه السلطة أو أن يزور عن تلك ، أو أن يحبذ قيام سلطة مناوئة تستعد لاحتلال مكانها ، هذا الميل وذاك الازورار هو بحد ذاته دخول فى لعبة السلطات، حتى وإن كان بشكل غير مباشر. والأصولى ليس مجرد فرد. انما هو بالضرورة عضو فى جماعة ، وقد سبق أن أكدنا على الصفة التمثيلية التى للفيلسوف ، فهو، بمعنى ما ، فرد وجماعة فى نفس الآن . ومهما كان من حاجة الفيلسوف إلى العزلة العلمية والتوحد من أجل التركيز ، فإن هذا ، إن تم ، إنما يكون بعزلة جسمية ، ولكن الجماعة كلها تكون فى عقل الفيلسوف وضميره. وهكذا ، فإن على الفلسفة الجديدة أن تحدد فى وضوح وتدقيق حدود مفهوم " استقلال الفيلسوف" بقدر ما تحدد ضماناته .

سابع عشر : أهمية نقطة البدء

ونعود الآن إلى مسائل تتصل مباشرة وصراحة بموضوع البحث الفلسفى وسماته .

سبق أن تناولنا مسألة " نقطة البدء " من حيث صلتها بموضوع الفلسفة ، أى من جانبها الموضوعى. ونتناولها هنا من زاوية مكملة لهذا ، ومتداخلة معه بالضرورة ، وهى زاوية البحث الفلسفى ، أى فعل الفلسفة

وإذا كان من الصحيح أن فعل التفلسف ينبغى أن يحكمه منهج أو طريقة ، بما يتمثل فى عدد من القواعد ، فإن هذا الفعل يرتبط ارتباطا جوهريا بالفاعل ، أى بالباحث المتفلسف. بعبارة أخرى هناك مدخلان لمعالجة مسألة نقطة البدء فى إطار زاوية فعل البحث الفلسفى : مدخل موضوعى من حيث قواعد السير ، ومدخل ذاتى ، نسبة إلى « ذات » الباحث وشخصيته ، وليس نسبة إلى «الذاتية » بمعنى الافتقار إلى سند من برهان أو تبرير عقلى أوغيرهما ، ونقتصر هنا على معالجة المدخل الثانى ، أى نقطة الابتداء من حيث الباحث المتفلسف .

إن النظر المدقق إلى هذه المسألة ينتهى إلى أن هناك عدة أنواع لنقاط البدء الفلسفى وليس نوعا واحداً: فهناك نقطة البدء فى العرض الفلسفى لنتائج البحث ، وهناك نقطة البدء فى الشعور بالإشكال وتكوين السؤال الفلسفى ، وهناك نقطة البدء فى الاهتمام بميدان معين وتوجيه النظر الفاحص إليه. وهناك نقطة البدء فى كيفية معالجة مشكلة محددة ، وهناك أخيرا، وليس آخراً، نقطة البدء فى الاهتمام بالفلسفة ، أو الاصوليات ، ككل. ولن يعارضنا أحد ممن مارسوا البحث الفلسفى أو التأريخ الفلسفى حين نقول إن فى نقطة الابتداء لسرا، حتى أنها كثيرا ماتخفى من حيث زمان ظهورها ، وكثيرا ماتدق من حيث مبدأ انطلاقها. لهذا، فإنه من المناسب أن نميز بين نقطة الانطلاق الصريحة الموعى بها ، وهى التى تسجل عادة بالكتابة ، وبين نقطة الانطلاق الخفية أو المخفية ، وهى التى تقوم فى العادة على مستوى الشعور ثم الادراك غير المحدد على التدقيق . ومن جهة آخرى ، فإن نقطة البدء قد تكون سؤالا ، وقد تكون فكرة ، وقد تكون كذلك حالة شعورية أصولية ، من مثل سيطرة فكرة النظام العام على شعور الفيلسوف ، أو فكرة الدرجات فى الوجود وفى المعرفة وبين الناس ، أو الاحساس بهشاشة الحياة الانسانية ، أو شعور الفيلسوف بأنه فى حضارة على وشك الذبول ، أو أنه يشهد ميلاد حضارة جديدة ، إلى غير ذلك مما نسميه بالحالات الشعورية الأصولية ، وهى فى العادة حالات تصاحب الفيلسوف طوال حياته أو فى أثناء مراحل طويلة فيها ، وقد تصاحبها مواقف أو اتجاهات أو «حساسيات» محددة ، أو هى قد تتجسد فى مواقف واتجاهات وحساسيات . (نقصد بالحساسية هنا رهافة الادراك بإزاء مسائل معينة وقابليته للاستثارة السريعة من بعض جوانب الوجود اكثر من غيرها).

ويمكن أن نقول إجمالا إن هناك نوعا من نقطة البدء، لم نشر إليه من قبل ، هو الذى يشكل الأساس العام لكل أنواع نقاط الابتداء الأخرى ، وهو يقف موقفا وسطا مابين الصريح الموعى به والخفى المخفى ، وما بين المحدد والمفتقر إلى التوحيد ، وبين العقلانى والشعورى ، وبين المكتوب وغير المكتوب ، نقصد به « الرغبة فى تقرير آمر ما» ولهذا التقرير شكلان فهو إما إثبات وإما

نفى ، وقد تظن النظرة السريعة أن شكل الرغبة فى الاثبات هو الأغلب ، ولكن النظرة المتأنية تدرك أنه إذا كانت الرغبة فى الاثبات هى الأظهر ، لأن تقرير قضية ما يكون فى العادة على هيئة الاثبات، فإن الرغبة فى النفى أسبق، وهى الأغلب من حيث اختيار نقاط البدء الممكنة. وذلك لأن كل اثبات يفترض نفيا ، وليس العكس ، من جهة ، ولأن الرغبة فى تقرير النفى أحيانا ماتكون لذاتها وليس تمهيدا لإثبات ما. ونقصد بالنفى الرغبة فى هدم موقف ما ، وقد يكون موقفا تصوريا أو مجردا ، ولكنه فى الأغلب مما قال به البعض من السابقين ، إما بالكلية أو جزئيا، و إما صراحة أو ضمنا . إننا هنا فى إطار معالجة أمر يمس مايمكن أن نسميه « منطق حركة تاريخ الأفكار». ودراسة تاريخ الأفكار تدل على أن الرغبة فى اسقاط قضية أو توجه أو موقف قال به السابقون أواتخذوه هى الغالبة، بل هى الحالة الدائمة ، وقد يتبعها أو لا يتبعها الرغبة فى تقرير اثبات ايجابى: إن النقد يسبق البناء. والاختلاف المؤدى إلى جديد هو فى جوهره خلاف ونفى واسقاط وهدم. وانظر إلى ماشئت من ميادين الفكر بأنواعه تجد مصداق مانقول : فعيسى ومحمد نقضا وأثبتا ونقضا قبل أن يثبتا أو معا فى نفس الوقت على الأقل ، وانظر إلى بداية « الميتافيزيقا» لليونانى أرسطو(٣٨٤ - ٣٢١ق.م) وإلى بداية رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، تجدهما يشيران إلى من يختلفان معهما ، وهكذا مع الغزالى ، ومع ديكارت الفرنسى (١٥٩٦ - ١٦٥٠ م) ومع كانت الألمانى (١٧٢٤ ١٨٠٤م)، ومع الطهطاوى وخير الدين التونسى ، وأديب اسحق وعبد الله النديم ومحمد عبده وقاسم أمين فى فكرنا الحديث ، وغيرهم.

إن البدء بالنقض قبل الاثبات أمر مفهوم . فهناك من المناطقة من يرى أن قانون عدم التناقض أسبق منطقيا من قانون الذاتية ، وهناك من ملاحظات علم النفس مايؤدى إلى أن الطفل يبدأ بادراك الآخرين قبل أن يصل إلى ادراك ذاته ، وأنه يقول « لا » قبل أن يقول «نعم». وهو أمر مفهوم، لأن فعل الادراك هو فى جوهره وعى بمضمون خارجى ، ولا نكاد ننتبه إلى فعل الوعى ، بينما نركز على المضمون الادراكى كل التركيز، فنحن اذن ، بطبيعة جهازنا الادراكى ، نتجه إلى الخارج، إلى الآخر ، إلى المختلف ، قبل أن نتجه إلى الذات . إن العالم الخارجى ، أشياء وأفكارا ، هو المعطى المباشر لى ، فمن الطبيعى إذن أن أحكم عليه فى المحل الأول قبل أن أصل إلى تكوين موقف يكون لى ويضيف جديدا إلى ما فى العالم الخارجي. إن التجديد جوهره رفض واضافة معا، ولا تأتى الإضافة إلابعد الرفض وبسببه

هناك إذن البدء من الرغبة فى نقض موقف ما ، ومن الرغبة فى اثبات موقف ما . وهناك كذلك البدء من الرغبة فى فحص ميدان معرفى ما تكون العقول قد تجاهلته حتى اللحظة، أو يكون قد خفى عليها بعبارة أخرى حين لا تكون هناك سوابق ، إما مطلقا وإما بالمعنى القوى للكلمة ، بل

محض اشارات ولمسات ، لا تصل إلى حد ادراك حقل معرفى ، وهو مانراه فى حالة الاكتشافات الكبرى ، من مثل اكتشاف المنطق ، وفلسفة الفن ، ونظريات عامة فى البحث العلمي. ومع ذلك، فإنه قد يمكن حتى فى هذه الحالات الاشارة إلى ماقامت إن لم يكن لتعارضه ، فعلى الآقل لتخالفه أو لتسير على غير منواله .

إنك لا يمكن ألا تنتبه إلى آراء الآخرين ، لآن خطابك يتوجه بالضرورة إليهم . لهذا نستطيع آن نقول إنه إذا كان الوجود وأفق الحقيقة هما محيط البحث الفلسفى ومرفأه ، فإن الآخرين هم داتما نقطة البدء ، على نحو أو آخر ، لانطلاق فعل البحث ذاته. ونقصد بالآخرين إما أشخاصهم وإما مواقفهم.

ونعود إلى ما قلناه عن غموض نقاط الابتداء. وآحد علل هذا الغموض آن الأمر قد يعود إلى لحظات غير محددة التوقيت، أو موغلة فى الماضى الفردى، أو أنه قد يكون معقد التكوين متداخل العناصر والتأثيرات. ويتضح هذا الأمر أعظم ما يتضح فى خصوص نقطة البدء فى الاهتمام الفلسفى، أى ظهور التوجه نحو الاهتمام بالفلسفة عند الفيلسوف المستقبل، فلن يستطيع أحد آن يحدد على الدقة نقطة للبدء، ومع ذلك فلابد من نقطة للبدء. (شُغفَ العصر الهلينستى فى الحضارة اليونانية بالإجابة على سؤال نقطة البدء هذه، وباختراع مناسبات ومناسبات لتحديدها).

إن الثابت، على كل حال، أمران: الأول هو آنه لابد من نقطة بدء ما لفعل الفلسفة، على أى شكل كان هذا الفعل، وهو ما ألمحنا إلى بعض سماته فى السطور السابقة، والثانى هو الأهمية الحاسمة للانطلاق من نقطة بدء دون أخرى. هذه الأهمية تتصل بمضمون إنتاج الفيلسوف وبتطوره وبخصوبة ما ينتج وبإفلاحه فى التعبير عن معظم أهل عصره أم لا. لهذا، نستطيع أن نقول إن هناك من نقاط الابتداء ما هو ثرى خصب وما هو فقير مجدب، وما هو واضعك على طريق ممتد وما هو واضعك عى خط مسدود، ما يجعلك تتقوقع فى داخله وما يدفعك إلى الانفتاح على عوالم وعوالم. وبإيجاز: هناك من الفلاسفة السعداء وغير السعداء، وأحد مصادر السعادة للسعداء وقوعهم على خط ابتداء ثرى خصب. فهل بأيدينا اختيار نقاط الابتداء لبحوثنا الأصولية؟ سؤال ليس من السهل الإجابة عنه فى حسم، ولا فى هذا الإطار.

ثامن عشر: البحث الفلسفى تعبير فردى أم اجتماعى؟

إن الذى يقوم بالبحث الأصولى الفلسفى هو فرد بالضرورة، لهذا فإن الإجابة الفورية على سؤال العنوان هى آن البحث الفلسفى تعبير فردى بطبيعة الحال. فهو نتيجة لعمل فرد بعينه، ونتيجة تنسب إليه، وهو المسئول عنه عند المساءلة. وفى ذلك يختلف البحث الأصولى، فعلا ونتائج، عن الاعتقاد

الدينى فى حضارات ما قبل المسيحية، والذى نادرا ما ينسب إلى أشخاص بعينهم، وفى ذلك يختلف البحث الفلسفى أيضا عن البحث العلمى، الذى قليلاً ما تنسب نتائجه إلى أشخاص بعينهم، لا لأننا لا نعرف على التحديد من هم، بل لأن هذه النتائج لا تعبر عن أشخاصهم بأفرادهم.

ومع ذلك، فإن الفيلسوف فرد، نعم، ولكنه لا يعبر عن نفسه بشخصه فقط، إنما هو فرد يمثل لشريحة أو لشرائح من مجتمعه وثقافته، ولتوجهات أساسية فيهما. وفى هذا الإطار نستطيع المقارنة بين الفيلسوف والفنان عامة والشاعر خاصة، ففى حالة الشاعر يزداد العنصر الشخصى إلى درجة كبيرة جدا، ويصبح إنتاجه معبرا عنه بشخصه فى المحل الأول، ومعبراً عن مجتمعه وعصره وثقافته فى المحل الأخير، وليس هكذا شأن الفيلسوف.

كيف يتم التمثيل الإجتماعى عند الفيلسوف؟ أحيانًا ما يكون ذلك واضحًا صريحًا مقصودا إليه، حين يعبر الفيلسوف عنه تصريحًا، ولكن الأغلب ألا يتم ذلك التصريح، بل يظهر الفيلسوف الأصولى وكأنه عقل محض يجرى وراء صيد مبادئ الوجود فى نزاهة وموضوعية. إن التمثيل الاجتماعى للفيلسوف يتم بطرائق دقيقة جدا، وقد يبلغ خفاؤها حدًا حتى أنه لا يكون هو ذاته واعيا بها. إن عناصر المصالح الاقتصادية، والملكية بوجه خاص، والتنشئة الاجتماعية وتلك الفكرية والقيمية، كلها عناصر تتداخل لتحديد التوجه الاجتماعى للفيلسوف. وسيكون من الطريف الدراسة الدقيقة لطريقة تمثيل الفيلسوف لانتماءاته الاجتماعية، وخاصة فى حالة التباين، بله التعارض، وبالذات فى عصور الأزمات الكبرى والثورات.

ولعل الموقف العدل فى هذا الموضوع أن نقول إن فلسفة الفيلسوف تعبير فردى عن توجهات اجتماعية رئيسية.

تاسع عشر: المشروع والتحقق

يمكن أن نشبه البحث الفلسفى بالخط: له بداية بالضرورة، ولكن نهايته قد لا تظهر على هيئة متعينة لزوما. هذا هو الفارق بين المشروع والتحقق.

إن كل فلسفة تبدأ إجمالا وإمكانا فى ذهن الفيلسوف على هيئة مشروع، ولكن هذا المشروع قد لا يتحقق إلا أقله أو بعضه أو قسم كبير منه وحسب، فليست نهاية كل مشروع أصولى هى التحقق الفعلى بالضرورة، أى الظهور على هيئة كتابة مفصلة منتظمة الحلقات.

إن الفلسفة، ونقصد فلسفة كل فيلسوف بعينه، تكون على هيئة جنينية فى نقطة ابتدائه أو فى منهجه المختار أو فى مبدأ عام يتعلق به أو فى غاية يحددها. إن مشروع الفيلسوف ضمنى قبل ا

يكون محدداً، ومجمل قبل أن يكون مفصلاً. ومضمون طريق البحث الفلسفى هو إخراج الضمنى إلى الوضوح والتحديد وتفصيل المجمل. ومن المعروف أن الفعل والعمل يأتيان دائما بالجديد، بل قد يحملان بعض المفاجآت، وعلى الفيلسوف الحق أن يتوقع أمثال هذه المفاجآت. وولكن الأغلب أن يكون كل هذا المضمون محتويا بشكل أو بآخر فى المشروع الابتدائى، الذى هو «الرؤية» الأساسية التى يبدأ بها الفيلسوف ويمشى على نورها. ويحدث أحيانًا أن يكون المشروع حاملا فى طياته عوامل توقفه أو فشله أو وأده، بحسب الحالات. ولا نستطيع، فى هذا المقام، الحديث التفصيلى عن أسباب عدم تحقيق المشروع الفلسفى، وهى أسباب من أنواع شتى، منها ما يتصل بذات الباحث الأصولى، حياة أو إرادة، وما يتصل بمجتمعه، وما يتصل بطبيعته موضوع البحث ذاته، وما يتصل بالمنهج المتبع، إلى غير ذلك. ولا نشير هنا، أيضًا، تفصيلاً، إلى حالات تغيير المشروع الفلسفى تغييرًا جذريا إلى حد الاسقاط الكامل والتحول الخالص إلى آخر مخالف كل المخالفة، وهناك أمثلة فى عصرنا هذا شديدة الطرافة. أخيراً، فإن فى تاريخ الأفكار ما يشير إلى حالة المشروع الفلسفى الجماعى، الذى تبدأ بداياته وأســـسه عند أحدهم، لتنمو وتتفرع عند آخر وآخرين على أنحاء متنوعة الشكل أو الاتجاه، مع بقائها جميعًا فى إطار المشروع الأساسى (نفكر هنا بنوع خاص فى الثلاثى اليونانى: سقراط، افلاطون، وأرسطو، وهناك حالات أخرى مماثلة).

عشرون: طرائق العرض

الفلسفة، من حيث هى فعل، تتخذ أولاً: شكل التأمل الذهنى الذى ينتظم فى قضايا متتالية، ويدور كل ذلك فى ذهن الفيلسوف. فكيف ينتقل ما بالذهن عنده إلى أذهان الآخرين؟ لابد من فعل القول فى شكل من أشكاله. الصامت أبدًا ليس فيلسوفًا. لابد من التعبير، أى إيصال المعانى إلى الآخرين، هذا التعبير قد يكون نظمًا أو نثرًا، والنثرى منه قد يقترب من بعض الأشكال الأدبية مثل المحاورة والرسالة الشخصية، وقد يأخذ شكل العرض العلمى فى فصول متتالية تلم بأطراف الموضوع، أو فى بحث متصل إذا كان الأمر يتعلق بمسألة محددة. ولن نمثل لهذه الأنواع المختلفة من التعبير، لأن حديثنا ليس حديث تأريخ .

ولكن موضوعنا هنا، طرائق العرض، مختلف عن مسألة أنواع التعبير التى قسمناها إلى شفاهى وكتابى أساسًا. ذلك أننا نقصد بطرائق العرض الفلسفى الجانب الفنى المتصل بطريقة ترتيب الأفكار على نحو معين، ومن هذه الوجهة للنظر يستوى العرض الشفاهى والعرض المكتوب. وترتيب الأفكار يتصل بالضرورة بتصور الفيلسوف لموضوع الفلسفة ووظيفتها، ويتصل فى النهاية بتصوره للوجود ذاته. وهناك طريقان كبيران للعرض الفلسفى: فإما أن يتخذ شكل العرض الشامل الذى

تحدد بداياته سائر أطرافه وتعلن عنها إشارة أو ضمنا، حتى يحين وقت عرضها التفصيلى، وهذا هو شكل النظام أو النسق أو البناء الفلسفى الشامل، وفيه تترابط سائر مؤلفات الفيلسوف (أو أقواله) على نحو منطقى ينطلق من التعميم إلى التخصيص، وحيث تسرى فى سائر المؤلفات مبادئ واحدة تعمل عملها فى كل ميدان، ولعل المثال التقليدى لهذا هو فلسفة اليونانى أرسطو على نحو ما استقر الاسلاميون على عرضها: فهم يبدأون من الميتافيزيقا لينتقلوا إلى الطبيعة والسياسة والأخلاق، مفردين للمنطق مكانا مخصوصًا فى المقدمة العامة باعتباره أداة العلم كله. وهناك أيضًا نموذج الألمانى هيجل. أما الطريق الثانى الكبير للعرض الفلسفى فهو طريق اختيار مسائل كبرى وتناولها بشكل استقصائى كل سنها على حدة وعلى غير ترتيب معين، وبدون أن يكون اختيار هذه المسألة أو تلك، أو هذه بعد تلك لا قبلها، إلزاميًا بسبب عدد من مبادئ الانطلاق الفلسفى الأولى، وهو ما لا يمنع من أن تكون هناك روح عامة ومبادئ واتجاهات مشتركة تطبع سائر إنتاج نفس الفيلسوف، على الأقل فى كل مرحلة كبرى من مراحل تطوره. ولعل المثال التقليدى لهذا الطريق هو حالة اليونانى أفلاطون الذى تناول العدد الوفير من المسائل فى أطوار إنتاجه الثلاثية البارزة (طور الشباب وطور النضوج وطور الشيخوخة)، والذى كانت له حرية تبديل آرائه ما بين طور وآخر. ولكن حالة أفلاطون تخرج عن الوصف النموذجى الذى أثبتناه قبل قليل فى أنه كان يبحث فى نفس المحاورة، غالبا، فى عدة مسائل معًا، ولكن الثابت أنه لم يبحث مسألة واحدة بحثًا واحدًا وحيدًا وإلى الأبد لينتقل منها إلى بحث ثانية وثالثة. وهناك أيضًا نموذج الإنجليزى برتراند رسل.

وأيا ما كان الأمر، فإن طريقة العرض وثيقة الاتصال بمنظور الفيلسوف الخاص وبقدراته الشخصية، فضلاً عن طبيعة موضوع الفلسفة الذى يستأثر باهتمامه، وتوجهات العصر والثقافة التى يكتب لها.

واحد وعشرون: فعل التفلسف التأصيلى

ضـرورة إنسـانية مادام الإنسان.

أكدنا من قبل مرارا على أن فعل التفلسف هو صعود إلى مبادئ وأصول وإدراك لكل ووضع لنوع من النظام فى معطيات ميدان ما أو فى الكل المطلق. وقد أشرنا من قبل كذلك إلى ارتكاز الإدراك الفلسفى على أسس تقوم فى محض الجهاز الحيوى الإنسانى. لذلك، فإنه ليس من الغريب أن نقول إن نشاط التفلسف، أو نشاط التأصيل والتشميل، يوجد دائما ما دام هناك إنسان يفكر. فيرد الفروع إلى أصول والأجزاء إلى كل شامل منظم.

ولن يحدث أن تقضى فلسفة ما على إمكان معاودة استخدام مكنة التفكير الفلسفى مرة أخرى

ومرات. ويكفى أن نشير إلى أن قلق الفهم دائم، فاستقراره ليس إلا ظاهرة مؤقتة، ولا يستقر الفهم إلا لتظهر ظواهر أو اعتبارات تدعو إلى إعادة النظر فيه وتقديم نسق جديد للفهم، فهم ميدان معين، أو فهم الكل الشمولى. أضف إلى ذلك اختلاف البشر، وظاهرة الملل وظاهرة ميل كل شىء نحو التحلل والفساد. إن قلق الفهم دائم، وستظل كل الاسئلة مثارة، وستثار على الدوام أسئلة جديدة، وستكون كل ميادين التجربة الانسانية موضوعا للتأمل الفلسفى، ولن يغلب العلم الكمى القادر على القياس الدقيق هواجس الإشكالات الفلسفية، لأنه لا يجيب عليها، بل يتناول ميادين غير ميادينها، أو هو يتناول بعض ميادينها بطريقة لا تجيب على سائر التساؤلات، فيبقى الإشكال قائما دوما. وهكذا، فإننا لا ننضم إلى من ظن أن العلم الكمى سيطرح النشاط الفلسفى أرضا ويقضى عليه بالضربة القاضية، ولا إلى من ظن أن فلسفته هى العلم الكامل الأخير الذى يجيب على كل سؤال ويقضى على إمكان كل إشكال جديد. إن القلق الأصولى الكلى دائم لأن دائرة الفهم الكامل لن تكتمل أبدًا، وستظل مفتوحة دوما.

أما معنى كون فعل الفلسفة «إنسانيًا»، فهو فى نفس الوقت أن الفلسفة تمثل أعلى ما فى الإنسان فى مواجهة الوجود، وأنها تهتم بمكان الإنسان فى قلب الوجود.

نعم إن الفلسفة تمثل أعلى قدرات الإنسان، من حيث هو إنسان، فى مواجهة الوجود. ذلك أن الفلسفة تحاول النظر إلى الوجود من حيث هو كل، أو هى تنظر إليه على أدنى تقدير من حيث مبادئه الأولى، وهو ما يعود إلى معنى الكل، لأن المبادئ الأولى تحوى الكل على نحو ما من الأنحاء. لهذا فإن الفلسفة تمثل أعلى طموح للفكر الإنسانى، بل للوعى الإنسانى فى مجمله ومن حيث هو ظاهرة نوعية. كذلك فإن الفلسفة تستخدم أقوى أداة يحوزها الإنسان من حيث هو إنسان، ألا وهى العقل، ونقصد بالعقل هنا أبسط معانيه وأقواها جميعا: معنى القدرة على الانتقال من قضية إلى قضية بعقد رابطة ما بينهما. هذا العقل هو مكتشف النار وهو مبدع النظم الأخلاقية والسياسية وهو حاسب حركة الأفلاك وهو دارس المستقبل. إن العقل يظهر على أخص ما يكون فى الفلسفة، وفيها يكون إبداعه على درجته القصوى، لأن الفلسفة، بمعنى ما، خلق لعالم أو إعادة خلق للعالم.

ثم إن الفلسفة تهتم بمكان الإنسان فى قلب الوجود، فالفلسفة إنسانية بالضرورة. كيف ذلك؟ إن الشمس والقمر، لا هما ولا الأسد ولا الأقحوان، كلها لا ترسل لنا فلسفة، وإنما هى، أى الفلسفة، تقوم فى الإنسان وحسب، لذلك فإن الوجود الذى تتجه إليه الفلسفة يصبح الوجود منظورا إليه من جانب الإنسان، وهو على كل حال الوجود الذى تستطيع أجهزة إدراك الانسان أن تصل إليه. ولا نريد أن نصل إلى معنى ان الفلسفة نسبية محضة، وأنها لا تعبر فى النهاية إلا عن ذاتية الإنسان، لأن

العقل الإنسانى استطاع أن يدرك جوانب من الوجود إدراكًا موضوعيًا، والدليل على ذلك هو توافقه مع الطبيعة المحيطة بل واستخدامه لبعض قواها التى وصلنا إلى إدراك وجودها (وقد لا نقول كنهها). وإنما الذى نقوله هو أن الفلسفة، وهى تدرك الوجود، لا تنفصل عن كونها إنسانية. بهذا المعنى هى تحمل الإنسان إلى قلب الوجود. ومن جهة أخرى، فإنها قد تنشغل أحيانًا على التخصيص بذلك الوجود الذى هو الوجود الإنسانى أو وجود الإنسان، لأننا ننسى أحيانًا أن الظاهرة الإنسانية ظاهرة طبيعية، فالإنسان «شىء» بمعنى ما، أو هو كائن بين ما يكون، فهو إذن جزء من الوجود. والفلسفة تتجه، فى لحظات معينة من مراحل تطورها فى داخل كل ثقافة، نحو تركيز البحث على الإنسان ذاته، ولكنها لا ينبغى أن تنسى أن الإنسان جزء من الطبيعة ومن الوجود. من هذه الزاوية أيضا كانت الفلسفة تهتم بالإنسان فى قلب الوجود.

ثم إن فعل الفلسفة إنسانى بمعنى ثالث، وهو أنها دائمًا على قدر الإنسان، بل وعلى «قدِّه»، لأنها تساؤلات الانسان وتعبير عن أقصى قدرات الإنسان. إن «عتبة» الفهم الفلسفى لا تستطيع أن تتجاوز حدود الإدراك الإنسانى، ولو حدث ذلك لأصاب المرءَ الجنونُ. لهذا فإن على الفلسفة أن تدرك دوما أنها تمثل الإنسان وأنها على قدر الإنسان وأنها تخاطب الإنسان. إن كل فلسفة لا تستطيع أن تبسط معانيها لكل إنسان ليست جديرة باسمها بمحض التعريف: أو لم نقل إن الفلسفة تمثل أعلى ما فى الإنسان فى مواجهة الوجود؟ وكل إنسان هو إنسان كأى إنسان آخر. هذا ما تقوله مبادئ المساواة والكرامة والإنسانية.

الفصل الثالث
الفلسفة من حيث المنهج

تتوزع موضوعات هذا الفصل كما يلى:

١- المنهج والمناهج
٢- روح البحث الفلسفى
٣- بنية فعل التفلسف
٤- الكلية والجذرية
٥- فكرة البرهان
٦- حركة الفكر
٧- مشكلة التجريد
٨- الفلسفة والموضوعية
٩- قضية المصطلح
١٠- أداة التفلسف

أولا: المنهج والمناهج

المنهج هو الطريقة المنظمة المطردة. والمبدأ الأساسى هو أن لكل فيلسوف منهجه فى البحث، فما علة هذا التعدد؟ ومن جهة أخرى، فلا شك أن هناك أمورًا مشتركة تجعل من الممكن الحديث عن «المنهج الفلسفى» بعامة، فما هى هذه الأمور؟

إن مناهج التفلسف متعددة. فمن الفلاسفة من يقتصر عنده دور التساؤل على إطلاق قواه لتقرير إجابته، بينما هناك منهم من يستمر المنزع إلى التساؤل عندهم طوال رحلتهم الفلسفية. ومنهم من ينطلق من الأسئلة النظرية المجردة مباشرة، من مثل: ما الوجود؟ ما المعرفة؟ ومنهم من ينطلق من إشكالات تاريخية محددة: كمعارضة مذهب آخر، أو الوقوف فى وجه ثقافة مغايرة، أو الوعى التاريخى ببناء أسس ثقافة جديدة وانطلاقاتها، أو وضع المقدمات الضرورية لبناء أمة أو دولة، إلى غير ذلك. ومنهم من يبدأ بتقرير مبادئ عامة يأخذها عن غيره أو يصل إليها بنفسه ثم يأخذ فى تطبيقها على ميادين خاصة وعلى مسائل جزئية، بينما منهم من يبدأ بالاهتمام بميدان محدد أو مسألة جزئية وينتهى ابتداء من ذلك إلى مبادئ عامة. ومنهم من يميل إلى بناء نسق أو نظام مفصل متسق شامل تكون العلاقة فيه بين جوانبه المختلفة علاقة النتائج المتناسبة ابتداء من عدد من المبادئ الأولى الأساسية، بينما منهم من يميل إلى تحليل المسائل إلى عناصرها، كل مسألة مأخوذة على حدة، فتكون آراؤه فى مجموعها كالوحدات المتجاورة وليس كالبناء المرتفع الذى تعتمد طبقاته على بعضها البعض وعلى أسس مشتركة بينها جميعًا.

هكذا تتعدد مناهج الفلاسفة فى البحث على هذه الأنحاء وعلى غيرها. وقد أخذنا المناهج فيما سبق بالمعنى العام، ولكن هناك من الفلاسفة من يقترح صراحة وقصدًا وتحديدًا طريقة للبحث الفلسفى يرى أنها هى المناسبة لكل بحث فلسفى، يقوم به هو أو يقوم به غيره، فى محاولة لتوحيد طريقة الممارسة الفلسفية. وفى هذا الإطار أيضًا تتعدد المناهج: فيكون عند اليونان منهج الجدل عند فيلسوفهم أفلاطون (٤٢٧ ٣٤٧ق.م.)، وعند فلسفة الحضارة الغربية منهج ديكارت فى الوضوح والتسلسل، ومنهج هيجل فى المقابلة بين القضية ونقيضها، والمنهج الفينومينولوجى الذى اقترحه ألمانى اسمه هسرل (١٨٥٩-١٩٣٨م)، والمنهج المسمى بالتحليل المنطقى عند بعض النمساويين والألمان والإنجليز فى القرن العشرين الميلادى، إلى غير ذلك من أمثلة المناهج الفلسفية الخاصة المقصود بها أن تكون أداة عامة للنظر الفلسفى فى رأى من يقترحونها.

ما علة هذا التعدد المنهجى، وخاصة بالمعنى العام لكلمة المنهج؟ إن السبب الأول هو اختلاف الفلاسفة بأشخاصهم مضافًا إليه عدم اتفاقهم على منهج مشترك محدد، كما يفعل العلماء

الطبيعيون أو الرياضيون وكما يحاول الآن علماء العلوم الإنسانية، من مثل علم الاقتصاد والاجتماع والنفس. وهناك أيضًا تبرير قد يقوم فى تنوع المشكلات التى يتناولها الفلاسفة: فعلاج مشكلات الفلسفة الطبيعية ليس كتناول مسألة الألوهية أو مسألة النفس مثلاً، وهذا وذاك ليس كتناول مشكلات الإنسان فى عصر انهيار الثقافة. وهناك كذلك زمن الفيلسوف وعصره والسوابق التى ينظر إليها والأهداف التى يتطلع نحوها. ولا نفصل هنا فى أسباب التعدد المنهجى بطبيعة الحال، إنما نضع المسائل ونشير إلى بعض الجوانب وحسب.

ورغم كل هذا التعدد، فإن هناك أشياء تشترك فيها المناهج الفلسفية بعامة، حتى ليصح أن نطلق على مجموع هذه الأمور المشتركة تسمية «المنهج الفلسفى» من باب التقريب. ولعل من أول هذه الأمور، أو فلنسمها من الآن بعناصر الطريقة الفلسفية فى البحث، البدء من السؤال الأصولى. وللسؤال الأصولى أشكال ثلاثة رئيسية: ما؟ لماذا؟ لم؟ وهى على التوالى سؤال الماهو أو الطبيعة أو الجوهر، وسؤال العلة، وسؤال الغاية، وكل هذه الاسئلة موضوعها مبادئ وأصول. إن كل فلسفة لابد أن تبدأ من سؤال أصولى، وهى حين تضع هذا السؤال تكون واعية بافتراضاته ولزومياته وعقباته وعارفة بسوابق الإجابة عليه، وهذا هو الأمر المشترك الثانى: وضوح الوعى الأصولى. ثم إن الفلسفة تستخدم أداة البرهان، بالإيجاب أو بالسلب (أى التفنيد) فى المقام الأول والأغلب، فالبرهان هو نوع حجة الفلاسفة وليس التلويح بسلطة ما من خارج العقل. ثم إن البحث الفلسفى، رابعًا، حركة متواصلة ما بين الأصول والفروع ذهابًا وإيابًا، أو بين المبادئ والنتائج، لأن النظر الفلسفى نظر شمولى إلى جوار كونه نظرًا تأصيليًا. ثم أضف إلى كل هذا تلك المواقف الأساسية، والتوجهات، العقلى منها والنفسى، والتى سنشير إلى ما يتصل منها بالمنهج فى الصفحات التالية.

بدأنا من الحديث عن المنهج ثم ذهبنا إلى الطرف المقابل، طرف تعدد المناهج الفلسفية، ثم عدنا إلى استقراء عناصر الطريقة الفلسفية المشتركة. وقد أشرنا، سريعًا، إلى اختلاف البحث الفلسفى عن البحث العلمي، بالمعنى الاصطلاحى، أى فى علوم الرياضيات والعلوم الطبيعية بخاصة، من حيث التنوع الشديد والاختلاف، من جهة، والتوحيد والاتفاق من الجهة الأخرى. وليس من السهل جمع كل أسباب هذا الاختلاف، ولكن هناك سببين ظاهرين له: الأول أن موضوع العلم الرياضى أو العلم الطبيعى واضح محدد، بينما موضوع الفلسفة يختلف ما بين فيلسوف وآخر بما يؤدى إلى اختلاف الفلاسفة حول موضوعهم، والاختلاف حول المنهج تابع ونتيجة للاختلاف على الموضوع، كما كان الأمر بالعكس إلى حد كبير. الثانى أن الفلسفة تحاول أن تقفز إلى الكل من جهة وإلى مبادئ الكل من جهة أخرى. وليس هذا الكل بمحدد ولا هو واقع تحت إمكان الإدراك الموضوعى المشترك.

فاختلاف الفلاسفة حول طبيعة الكل وحول نوع المبادئ المراد الوصول إليها أدى بالضرورة إلى اختلاف مناهجهم، ويعود هذا إلى القول بوجود الطابع الشخصى دائمًا فى الفلسفة (وهو مغاير لعنصر «الذاتية»). إن القفزة إلى الكل هى فعل خاص، لأنه ليس من المتفق عليه ما هو هذا الكل ولا مم تبدأ للإحاطة به.

ومما تشترك فيه المناهج الفلسفية بعامة، أو بعض ما يكوِّن أسسها المشتركة، فروضٌ مسبقةٌ عامة، لعل أبرزها الاعتقاد فى أن الجزئيات، أشياءَ أو ظواهر أو قضايا، ليست هى كل شيء ولا هى نهاية المطاف، وإنما هناك شيء خلف الجزئيات، قد يكون هو الجوهر أو الإله أو مبادئ أو العقل أو المادة أو الحركة المبدعة، أو غير ذلك. إن هذا الافتراض، ومضمونه كما نرى غير محدد سلفًا، هو الذى يميز حركة البحث الفلسفى عن حركة العلوم، التى تهدف إلى إقامة علاقات بين جزئيات، هى القوانين، بينما البحث الفلسفى تجاوز بالضرورة للجزئيات ولما فى فلكها. ومن جهة أخرى، فإن هذا الفرض المسبق يساهم فى تحقيق الطابع الشخصى للبحث الفلسفى. وفى المقابل فإن المنهج الفلسفى يشترك مع المناهج العلمية الأخرى، باعتبارها جميعًا مناهج نظر وفكر عقلانى، فى سمات من مثل وجود خطوات ومراعاة أسبقيات والخطو المتدرج وطرح غير المهم جانبًا والتركيز على المهم... إلى غير ذلك مما اتفق. كذلك، فإن هناك تصورات يتفق المنهج الفلسفى مع المناهج العلمية فى الاهتمام بها، ومنها فكرة التعريف والاهتمام بالتعريف الدقيق لكل عنصر من عناصر البحث وأدواته، وفكرة اعتبار الأكثر وضوحا والبدء به فى مقابل الواضح والأقل وضوحًا. ولكن ربما اختص المنهج الفلسفى، فى بعض جوانبه، مع المنهج الرياضى فى البدء من مبدأ ما واستنباط نتائجه.

ولن نكرر ما سبق أن أشرنا إليه من الأهمية الكبيرة لنقطة البدء المختارة عند فيلسوف ما، فهى ذات تأثير على اختياره لمنهجه وعلى خطو هذا المنهج. وليس عليك إلا أن تنظر إلى طرق السير المختلفة، بل والنتائج المختلفة، التى انتهى إليها، فى فلسفة الحضارة الغربية، كل من ديكارت الفرنسى وكانت الألمانى، بسبب الطبيعة الخاصة لنقطة الابتداء عند كل منها. ومن نافلة القول أن المنهج الفلسفى شديد التأثر أيضا باللغة التى يستخدمها، وقد قيل إنه ما كان للفلسفة اليونانية أن تكون ما كانت لو كانت اللغة اليونانية على غير ما كانت عليه، ولعلنا نجد تأثيرًا مخصوصا للغة الصينية من جراء مميزاتها الخاصة على الفكر الصينى ذى الطابع الفلسفى. وكثيرا ما تنحو الفلسفة إلى خلق لغتها الخاصة، وهى لغة اصطلاحية مخصوصة، داخل اللغة العامة المشتركة للثقافة المعينة، مع استمرار تأثير هذه على تلك، ولابد من حديث مفصل عن تأثير اللغة العربية على مستقبل الفكر الفلسفى فى ثقافتنا الجديدة

ثانياً : اتجاهات البحث الفلسفى

حين نتحدث عن المنهج هنا فإننا نقصد به طريقة التناول وخطوات البحث ذاتها، وليس طريقة العرض النهائية التى قد تتداخل لحظاتها مع لحظات خطوات البحث، لأنه من المفترض أن يقدم العرض النهائى صورة عن مراحل التأمل الفلسفى، ولكنها تختلف عنها بالضرورة من حيث إنها مجرد تقرير لما تم. هذا «الذى تم»، هو المهم، وهو البحث الفلسفى نفسه، والذى قد ينجح أو لا ينجح العرض النهائى وطريقته فى تصويره.

وطريقة التناول الفلسفى للمسائل لا تستند إلى خطوات وحسب، بل يقوم وراءها عدد من الاتجاهات هى التى تشكل ما نسميه بروح البحث الفلسفى.

ولعل من أول هذه الاتجاهات المنهجية الفلسفية إدراك الأساسيات ، أو الحساسية بإزاء ما هو أصل فى مواجهة ما هو فرع أو نتيجة، وهو ترجمة للأهمية العظمى التى تحتلها فكرة «الأصول» فى الفلسفة موضوعًا ومنهجًا وغاية. إن الفيلسوف ما سمى حكيما إلا لهذا، لأنه يضع أصابعه على «عصب» الأمر أو المسألة، ويترك ما دون ذلك. ويرتبط هذا أيضًا بالقدرة التجريدية الواجب توافرها عند الفيلسوف، ومن معانى التجريد إغفال النظر إلى ما هو ذو أهمية أقل.

الاتجاه الثانى يكونه ما نسميه بإدراك العلاقات الكبرى. إن كل إدراك هو إدراك لعلاقة، ولكن العلاقات التى تهتم بها الفلسفة هى العلاقات الكبرى، أو قل مرة أخرى «الأساسية»، أى تلك التى تقوم بذاتها ولا ترد إلى غيرها من جهة، والتى تنتج عدداً آخر غيرها من العلاقات من جهة أخرى فانظر مثلاً إلى ميدان السياسة، تجد نظر الفيلسوف يختلف عن نظر غيره إليها، وهو يعتبر أن الأساس فى ذلك الميدان هو مشكلة السلطة، ثم هو يعتبر أن العلاقة الكبرى فيها هى علاقة السيطرة، فلا يهتم بغير ذلك إلا من جهة الارتباط به. وانظر إلى هذه الفكرة الطريفة التى تجدها تحتل مكانًا هامًا عند معظم ممثلى تيار فى فلسفة الحضارة الغربية فى القرن العشرين الميلادى، يسمى بالفلسفة الوجودية، هذه الفكرة التى أدركت فى العلاقات الانسانية علاقة أساسية ثلاثية الأبعاد سمتها بعلاقة الأنا والأنت والهو، وعليها مدار كثير من مواقف هذا التيار الفلسفى الغربى. وانظر من قبل ذلك إلى علاقة ثلاثية أخرى مشهورة فى فلسفة الغرب أقامها الألمانى هيجل ما بين القضية ونقيضها والمركب بينهما، وإلى علاقة الفكر بالامتداد فى الاتجاه الذى أسسه الفرنسى ديكارت، وإلى علاقة الصورة بالمادة والقوة والفعل عند اليونانى أرسطو وإلى علاقة المثل والمحسوسات، والعالم العقلى بالعالم الأرضى، عند أستاذه أفلاطون، انظر إلى كل هذا تجد أمثلة على ما نعنيه بالإتجاه نحو إدراك العلاقات الكبرى والاهتمام بها دون غيرها.

فى مقابل الاهتمام بالأساسيات وبالعلاقات الكبرى، فإن الحساسية المنهجية الفلسفية تؤكد على ضرورة الاهتمام بكل شىء فى الميدان موضع الدرس. إن كل شىء مهم، وكل شىء له مغزاه. أوليس صحيحًا أن الفلسفة تبحث فى الكل المطلق؟ ولكن الفلسفة تهتم بكل شىء واضعة كل أمر فى موضعه أو منزلته أو سلمه المناسب، أو قل: مدركة علاقات كل أمر بالأمور الأخرى. إن من بين الفروض الفلسفية الخصبة ذلك الفرض الذى يقول بأن هناك توازيات بين شتى ميادين الوجود والتجربة الإنسانية، بحيث نجد تطبيقا لنفس التصورات ولنفس العلاقات فى مختلف هذه الميادين وعلى مختلف الدرجات أيضًا. فانظر إلى ميدان الفن مثلا، نجد أن النظرة الفلسفية إليه تربطه حينا مع ميدان الظواهر الحيوية، وحينا مع ميدان الظواهر المعرفية، وحينًا ثالثًا مع بعض ظواهر عالم الطفل، بل إنك لتستطيع الربط بين فعل الفنان فى معمله أو مكتبه وفعل العالم وهو يدرس الظواهر الطبيعية أو غيرها وفعل الطابخ فى مطبخه. إن الفلسفة تهتم بكل شيء، فى موضعه، وهى تستطيع أن تأخذ دروسًا من فهم علاقة الطابخ بمواده وأدواته على اختلاف أنواعها وما يفعله بها فى إطار الزمن، لأن كل فعل إنسانى هو مهم وكريم وعظيم وله مغزاه، وكذلك كل شيء فى الوجود. هل ذرات التراب فى الهواء بغير أهمية؟ إن الذى يصنع عمق الفيلسوف هو اتساع نظرته وتجربته إلى أقصى حد. ولنقل هنا على غير ما يقول المناطقة: كلما اتسع «ما صدق» الفيلسوف، كلما عمق «مفهومه» وأُثرى.

ويتصل بالاتجاه السابق اتجاه رابع، وكأنه لذلك السابق نوعًا من التخصيص، ولكنه تخصيص نوعى: ذلك هو إدراك التنوع الشديد للجزئيات والثراء الشديد فى جوانب التفرد والجدة للأشياء. لقد سبق أن أكدنا على أن الوجود هو مسرح التعدد، وهذا التعدد كمى ونوعى معا، وإلى هذا التعدد الكمى والنوعى يشير مصطلحا «التنوع» و«الثراء». إن الفيلسوف، وهو يهتم بكل شىء ويدرك أهمية كل أمر، يعى أن لكل موجود وكيان وكائن تكوينه الخاص المتفرد، حتى لكأنه لا يشبه شيئًا من الأشياء الأخرى لفرط خصوصيته. إن حبات الرمال لا تشبه إحداها الأخرى فى حجمها وشكلها، ودرجات الألوان تتنوع فى كل مرة تصنع فيها لونًا جديدًا، أو تدرك لونا جديداً، وإنك لتتنفس بشكل جديد فى كل مرة من مرات تنفسك التى تعد بعشرات الملايين ومئاتها. إن هذا الاتجاه يحمل الفيلسوف مسئولية الاستيفاء والإحصاء الأكمل بقدر الطاقة، ومسئولية احترام كل أمر وكل الجزئيات قبل أن يطلق قضيته. ذلك أن القضية الفلسفية قضية كلية بالضرورة، بينما الأشياء متعددة وجزئية. إن رد التعدد إلى الوحدة، ورد الجزئى إلى الكلي، وهو من مهام الفيلسوف الأولى بغير شك، يستوجب الإحصاء الشامل والاستيفاء الأكمل، ليس فقط لتكون القضية الكلية أدق وأدق فى شمولها للكل، بل وكذلك احتراما لدقائق الأمور التى تكون خصوصيتها ومجدها. إن الواقع هو

التعدد والثراء، ولا ينبغى أن تكون الوحدة والكلية عدوانًا عليهما أو إعداما لهما، لأن إدراك المبدأ، وهو ما يتمثل فى قضية الكلية والتوحيد، ليس له من هدف إلا حسن فهم الوجود، وليس استبدال القضية بالوجود. إن الوجود دائم مطلق، والقضية، أو القول الفلسفى، متغيرة نسبية، فعليها، لكى تكون مفتاحًا لحسن الفهم، أن تستغرق أقصى ما تستطيع استغراقه من وادى الوجود. إن الفعل الفلسفى ليس إنشاء لبناية مستقلة عن الوجود، بل هو ذهاب وجيئة دائمان إلى الوجود ومنه ثم إليه على الدوام. نعم، إن هدف الفيلسوف هو مبادئ وأصول، وكليات وتوحيد، ولكن هذا لا يكون بحال بثمن التضحية بإدراك التنوع الشديد والثراء العظيم فى الوجود، على العكس، فإن إدراك التنوع والثراء هو السبيل الأوكد للوصول إلى مبادئ أعلى وأصول أعمق.

ولما كان الوجود متعددًا متنوعًا، لزمت المراجعة الدائمة لتوجهات الفيلسوف ومواقفه وقضاياه، وهذا هو الاتجاه الخامس من اتجاهات روح البحث عند الفيلسوف. إن عظم الكون وصغر الإنسان حقيقة ينبغى أن نتذكرها دائمًا، وينبغى تذكيرها لمن أنسيها، جهلا أو غرورًا. إن إدراك هذه الحقيقة يؤدى إلى نتيجة إجرائية هى ما نحن بصدده: علىّ أن أراجع خطواتى وقضاياى واقتناعاتى، لعلى أكون مخطئًا أو ناسيًا، أو مهملاً، شيئًا أو أشياء. إن إدراك النسبية والشعور الحاد بهيمنتها على جهاز الإدراك الانسانى يؤدى إلى بذل الجهد المضاعف، وإلى الدعوة الملحة إلى التواضع الجوهرى. إن المراجعة الدائمة يمكن أن تؤدى فى النهاية إلى التراجع الكامل، أحيانًا، عن كل ما فعل الفيلسوف، وإلى البدء من جديد تمامًا، وهو ما يشرف الفيلسوف ويبرهن على صدق حرصه على القيمة العليا للمعرفة: الحقيقة. ونكتفى بإعادة الإشارة إلى ما تحدثنا به من قبل عن النزاهة وعن التفتح وعن الموضوعية.

وهناك اتجاه ثنائى التكوين ينتج عن الاتجاهين السابقين: فما دامت مراجعة الفيلسوف، للأمور وللأفكار وللتصورات وللطرائق جميعًا، ضرورة، مع ما يأتى مع ذلك من شعور حاد بنسبية القضايا، وما دام التنوع هو سمة الموجودات، وبالتالى فإنه يقابله تنوع فى الأفكار والتصورات والقضايا، مادام هذا كله كذلك، فإن على الفيلسوف «حسن التلقى» من جهة، وتقدير الرأى حق قدره من جهة أخرى. أما حسن التلقى، فهو للوقائع وللأفكار الآتية من الآخرين على السواء، ويعنى هذا الاتجاه أن الفيلسوف ينطلق من منطلق التفتح لكل جديد ومن مبدأ الإمكان، وهو ما يعنى رفض التوجه القطعى أو الحسمى (الدجماطيقى). إن هذا كله يعنى أن الفيلسوف يدرك أن هناك من الوقائع ومن الأفكار الجديدة ما يجعله قادرًا على أن يغير من مواقفه السابقة، فحسن التلقى يعنى أن كل تقرير لواقعة أو إصدار لفكرة جدير بادعاء الصحة والصواب، وليس هناك ما يبرر أى رفض مسبق لهذا أو

لذاك. بعبارة أخرى: ليس رأيى صوابًا قبل فحص آراء الآخرين، وليست آراؤهم مرفوضة إلا بعد فحصها. آما تقدير الرأى حق قدره، فهو يعنى، فوق حسن التلقى، بذل الجهد فى فحصه، وعلى سبيل الأمانة والنزاهة، ،وإعطاءه أقصى قدر من إمكان الصواب من حيث الابتداء وانتظارا للفحص، واعتبار أن كل موقف للآخرين قد يكون مرفوضًا ابتداء من مقدماتى ولكنه قد يكون صحيحًا ابتداء من مقدماتهم هم، وأن آى موقف قد لا يكون خاطئًا بالكلية ولا صوابًا بالكلية. إن علينا أن نستمع فنحسن الاستماع، وأن نعطى لكل أمر حقه.

الاتجاه السابق، ثنائى التكوين كما رأينا، ينظر إلى الرأى القادم إلينًا من خارج وإلى المصدر الخارجى للرأى فيطلب حق التقدير وحسن التلقى. وهناك اتجاه سابع، لعله من ألزم الاتجاهات للعقل الفلسفى ودليل شرف قاطع، وهو يكون بالنظر إلى الآراء التى يكون مصدرها هو الفيلسوف ذاته: ذلك هو الاتجاه الذى يمكن أن نسميه باتجاه «التدقيق». ويقصد به قصد الدقة الشديدة والوضوح الأقصى والاعتراف الصريح بمواطن الضعف إن وجدت (وفى مقابلها مواطن القوة عند رأى مخالف) والاستعداد لإنكار المواقف السابقة إن ظهر تهافتها والبدء من جديد تمامًا. إنها الصرامة الأخلاقية مطبقة على مسائل التفلسف، ويأتينا فى هذا السياق القول الأخلاقى المشهور: الاعتراف بالحق فضيلة. وإن الفيلسوف ليجرى وراء نتائج المسائل والأمور، ولا ينى عن تحرى تفريعاتها البعيدة بعد القريبة، ولا يكتم ما يتوصل إليه، ولا يخفى عن غيره، فضلاً عن نفسه، ما يلتبس عليه: إن الاعتراف بالحق فضيلة، والفيلسوف أول من يطبق هذا المبدأ. إن الفيلسوف الأصولى صارم مع غيره، لأن الحق صارم معه ومع الآخرين، وهو بعد هذا وذاك صارم مع نفسه.

آخيرا، فإن هناك اتجاها شديد العمومية، وقد لا يكون دائمًا على سطح الوعى عند الأصولى الفيلسوف. ولكنه لا شك عامل فعال، وهو لازم الحضور للمشتغل بالأصوليات الفلسفية. ذلك هو ما نسميه باسم «سياسة النَّفَس الطويل». إن كل عمل إنسانى يتم فى الزمان، فالزمان هو الإطار الضرورى لكل فعل، والزمان مكون من لحظات، وتتجمع اللحظات فى أوقات تختلف طولا وقصرا. وكل عمل قد يكون مقصودًا لذاته آو تمهيدًا لغيره، وغايات الأعمال إما مباشرة سريعة وإما غير مباشرة وبعيدة. فى هذا الإطار العام، نفهم أن المقصود من أى فعل إما غاية قريبة وإما غاية بعيدة، فتكون هناك سياستان: سياسة النفس القصير، حين تكون الغاية مباشرة أو منظورة آو قريبة، تصل إليها بعد فعل واحد أو جملة أفعال معدودة، وسياسة النَّفَس الطويل، حيث لا تكون الغاية مباشرة ولا فى منال النظر ولا قريبة الاجتناء، تتطلب العدد الوافر من الأفعال ومن أنواع مختلفة ولا تتم إلا على مر أوقات طويلة قد تعد بالسنين بل بالعقود من السنين. إن البحث الفلسفى لابد أن يكون منضويا تحت علم سياسة النفس الطويل، ليس فقط لأن تكوين الأصولى الفيلسوف يتطلب

إعدادا طويلاً متعدد الجوانب (كيف لا، والأصولى سوف يكون على رأس معرفة عصره؟)، بل وكذلك لأن الإحاطة بمبادئ الكل لا يمكن أن تتم دفعةً واحدة، بل تتطلب تعدد المراحل مع ترابطها ووضعها جميعًا فى وجهة واحدة، وهذا كله هو الذى نسميه اتباع وجهة النفس الطويل فى البحث الفلسفى، وهو الذى يتطلب عمرا بأكمله، مع توافر الظروف المناسبة والحظ السعيد.

ثالثاً : بنية فعل التفلسف وتوجهاته وخصائصه

إن فعل التفلسف التأصيلى إدراك للوقائع على ما هى عليه، واعتراف بها، ولكنه، من بعد ذلك وبناء عليه، ذهاب إلى ما وراءها. هذا «الماوراء» ليس عالمًا من خيالات ذهنية. إن كل شيء قائم فى العالم، بمعنى الوجود، والعالم يحتوى على كل شيء. إن هذا «الماوراء» هو، أولاً، عالم من العلاقات الحاكمة القائمة موضوعيًا، وهى التى تتجسد فى الموجودات والأحداث والعمليات، دون أن يكون لها هى بذاتها كيان مادى ملموس بالحواس. وهو، ثانيًا، عالم من «الكيانات الأساسية»، التى تأتى العلاقات لتحكم ما يقوم بينها من اتصالات إيجابية وسلبية، من مثل كيان الوجود وكيان الجسم وكيان الفرد وكيان الأنا وكيان الكل وكيان الحركة، وغيرها. وهو، ثالثًا، عالم من المبادئ والأصول من وراء الكيانات الأساسية والفرعية والعلاقات جميعًا، مبادئ وأصول يفترضها كل شيء، وقد ترد جميعا إلى مبدأ أول للوجود، يطلق عليه من شاء ما شاء من التسميات. وهو، رابعا، عالم من التصورات الأساسية للإدراك الإنسانى لعوالم المبادئ والكيانات والعلاقات، وهو يختلف عن تلك العوالم الثلاثة الأولى من حيث إنها عوالم موضوعيه مستقلة، فى وجودها إن لم يكن فى نحو تصورها وتسميتها بله إدراك قيامها، مستقلة عن الإنسان، بينما عالم التصورات الأساسية هو عالم «ذاتى»، بمعنى أنه يختص بذات الإنسان، من حيث هو نوع، فى مواجهته الإدراكية للعالم. ومن هذه التصورات الأساسية قوانين الفكر الضرورية وتصور الشيء وتصور الواحد والكثرة وتصور الرابطة وتصور المكان وتصور الزمان، وغيرها. وهو، خامسًا وأخيرًا، عالم من الغايات الأعلى للسلوك الإنسانى وللمصنوع الإنسانى، سواء فى ميدان المصنوع الاجتماعى أو فى ميدان المصنوع النفعى، هذه الغايات تقوم فى هذا الإطار مقام المبادئ والأصول فيما عداه، ولذلك نقول إن الفلسفة مبحث الأصول والغايات، أو نجتزيء فنقول إنها مبحث الأصول وحسب، معتبرين أن الغايات هى نوع من الأصول، ولكنها الأصول من حيث «ما بعد» لا من حيث «ما قبل». هذا هو عالم الفعل الفلسفى الأصولى: إنه إدراك تفصيلى منظم لما وراء عالم الوقائع من مبادئ وغايات، بعده نعود من جديد إلى عالم الوقائع، فنفهم، على نحو أو آخر، ونفسر، ويصبح الفعل الإنسانى العام، فى علاقته بالموجودات على تنوعها، محافظة وخلقا وتوجيهًا، أكثر فاعلية وأقوى نفعًا وأعظم جمالاً.

وقد ظهر من بين السطور فيما سبق أن الإدراك الفلسفى متعدد الأشكال، وظهر كذلك أن هناك دائما قفزة، غير مؤكدة العواقب، من الوقائع إلى عالم وعوالم من الأصول والغايات، ولكنه ظهر أيضًا مع كل هذا أن فعل التأصيل، أو فعل التفلسف، وكلا التعبيرين فى استخدامنا هنا متساويان، يرتبط دائما بالوقائع، رغم أنه دوما تعد لها وقفزًا فوقها ومحاولة لاكتناه ما وراءها. هذا كله هو الذى يجعلنا، من جانبنا، وفى إطار ما سبق أن تقدم، يجعلنا نقول إن فعل التفلسف يشبه كثيرا قراءة الشفرة. فالكتابة بالشفرة، وهى المستخدمة فى عالم الأسرار على اختلاف ميادينه، تقوم على استخدام لغة مخصوصة جدًا ورمزية للتفاهم، يرسل فيها الطرف الأول رسالته فيتلقاها الطرف الثانى تلقيا أول، أو فلنقل تلقيًا مبدئيًا على هيئتها «الخام» ثم يعيد إدراكها بعد إعادة تفسيرها، و«ترجمة» اللغة الرمزية إلى لغة عادية، لغة التفاهم العام. وهكذا فعل الإدراك الفلسفى: هو تلق لرسالة عالم الوقائع على هيئته «الخام»، ثم إعادة بناء لهذه الرسالة فى لغة المبادئ والأصول والغايات بالمعانى التى شرحناها فى الفقرة السابقة. مع هذه الفروق: أن فعل التأصيل الفلسفى يعيد الإدراك بمعنى اكتشاف ماوراء الإدراك الأول من مبادئ، وهو نوع جديد من المضمون الإدراكى لا يساوى محض المساواة المضمون الادراكى الأول، بل هو يقف منه موقف الأساس، بينما تفسير الشفرة يؤدى إلى إدراك شىء، صحيح أنه يقف «وراء» المستوى الأول للرسالة، ولكنه يساوى مساواة واحد بواحد مضمون ذلك المستوى الأول للرسالة، كذلك فإن فعل التأصيل الفلسفى لا يعنى وحسب «إعادة التفسير»، بل يعنى كذلك اكتشاف أشياء أهم وأهم، لأنها أسس فهى أسبق منطقيًا، وإن كانت قد تقوم كذلك، من بعد اكتشافها واعتبارها لذاتها، بوظيفة إعادة التفسير للوقائع التى انطلق منها الإدراك الفلسفى، وهى وقائع العالم العادى المشترك بين كل الناس. ورغم هذين الفرقين، فإننا يمكن أن نطلق على فعل الفلسفة اسم «قراءة الشفرة»، أو هو على كل حال «قراءة ثانية».

ونمضى إلى أبعد من ذلك، فنقول إن فعل الفلسفة هو فعل تعقيل الوجود. وقد يكون المعنى عند بعض الفلاسفة فى ثقافات سابقة أن معنى هذا هو إدخال العقل إلى الوجود، أو هو قد يكون إظهار كيف أن العقل يشارك فى «صنع» مظهر الوجود على ما يبدو لنا عليه، ولكننا نقصد من هذا التعبير إظهار مدى مطابقة الوجود للعقل. ذلك أن الفرض الأساسى هنا هو أن الوجود عقلانى، لأنه منظم، أو بمعنى أنه منظم، ومهمتنا هى اكتشاف نوع هذا النظام وطبيعته ومداه، أى اكتشاف العقلانية فى الوجود . (هذا الفرض الأساسى هو مبدأ من مبادىء «عالم التصورات الإساسية للادراك الانسانى» التى أشرنا إليها ، وقد يدخلها بعضهم فى «عالم المبادىء الموضوعية») . وقد قلنا «مدى المطابقة» ، لأن فرض النظام فرض أساسى ، ولكنه تعميم مبدئى ولايعنى الشمول الكامل، ومن هنا فإن هذا الفرض نفسه يفسح المجال لإمكان «مدى» معين للامعقولية فى الوجود، ونستطيع أن نقول إن

اكتشاف اللامعقولية ومداها هو نفسه فعل عقلاني . وهناك معنى آخر عندنا لتعبير «تعقيل الوجود» كوصف لطبيعة فعل الفلسفة، ذلك هو استخراج صورة تصورية ، وبالتالى عقلية ، للوجود ، والصلة بين هذه الصورة التصورية والوجود هى كالصلة بين المخطط والشيء، أو بين الخريطة والمكان . إن عالم الانسان هو عالم رموز فى الأساس ، وهو بهذا امتاز على الحيوان، وانظر إلى اللغة وانظر إلى تطور النقود وانظر إلى مصادر الفرحة الممكنة ، ولهذا فإن صورة الوجود الذهنية لاتقل أهمية عند الانسان عن الوجود الفعلى ، بل هى أهم فى معظم اللحظات ، لأننا نتعامل فى العادة مع أفكار وتصورات أكثر كثيرا مما نتعامل مع أشياء ، وما الذاكرة ، وهى جهاز من أعظم الأجهزة الإدراكية الانسانية ، إلا معمل الصور الذهنية عن الوجود ، الفعلى منه والممكن على السواء. وقد يقال إن العلم أيضا تعقيل للوجود، ببعض المعانى ، وهذا صحيح ، ولكن الفلسفة تذهب فى هذا السبيل إلى أبعد مدى ، لأنها تختزل الوجود إلى أبسط المبادىء ، فهى من هذا الجانبأاكثر من العلم اقتصادا وتبسيطا ، ومن ثم نفاذا وفاعلية على السواء (تستطيع أن تقول بالمقابل : إن الفن التشكيلى تأنيس للوجود، وإن الشعر وفن الأدب بعامة «تعطيف» للوجود، من «العاطفة»، وهكذا ...).

الفلسفة ادراك للماوراء وقراءة للشفرة واعادة قراءة.، وهى تعقيل للوجود ، وهى أيضا ، كما ألمحنا ، تفسير له . والتفسير يكون أولا بادراك العلاقات ، ولكنه يكون خاصة بالإجابة على سؤال: لماذا؟ وعندنا أن سؤال لماذا؟ يشمل معا العلة والكيفية ، فأنت حين تشير إلى علة للكائنات تجيب عليه ، وأنت حين تشير إلى كيفية حدوث الحوادث والظواهر تجيب عليه أيضا ، والعلم الطبيعى يستخدم الإجابة بالعلية والكيفية فى التفسير ، أما التفسير الفلسفى فانه يقتصر على العلية، ثم هى علية من نوع بعيد ، علية المبادىء الأولى الموجهة. ثم هناك جانب آخر للتفسير الفلسفى ، وهو فعل رد الجزء إلى الكل .

إن فعل الفلسفة يتم على مستوى الوعى ، ولكنه ليس وعيا وحسب . إن الوعى هو ادراك الادراك، والفلسفة بهذا المعنى وعى ، ووعى عال جدا ، ولكنها ليست مجرد ادراك ، إنها ربط وتفريع وفصل واختزال وتأسيس وتنظيم ، فهى وعى متحرك فعال مبادر. بل إن فعل الفلسفة اكثر من ذلك: لأنه قد يؤدى إلى خلق موضوعات جديدة لم توفرها لنا التجربة مصدر مادة الوعى ، وبهذا المعنى نعدل من تعريف الوعى الفلسفى ليشمل أيضا خلق موضوعات لإدراكه هو ذاته، وقد يتسع مدى هذا الخلق إلى حد خلق عالم كامل مساو ، أو قد يزيد ، للعالم المحسوس. وقد يقتصر فعل الخلق هذا على إعادة النظر إلى العالم القائم واعادة خلقه على مستوى الصورة العقلية . وعلى كل الأحوال، فإن الوعى الفلسفى يعنى على الأقل اكتشاف العالم من جديد .

إن معمل الفلسفة ، فى المحل الأخير ، هو الدماغ. ولهذا فإنه يسهل اتهام الفلسفة بالبعد عن الوقائع إلى حد التيه فى دروب الخيال العقلى . ولاشك أن الفلسفة لاتتعامل مباشرة مع الأشياء والظواهر، لأن موضوعها المباشر هو أفكار وصور وبنيات ذهنية ، ولكن هذه الأفكار والصور والبنيات نفسها ماهى إلا انعكاس، جزئى أو كلى، على درجة ما ، لما فى الواقع . إن الوعى الفلسفى يشتمل على انعكاسات لكل مافى الواقع، ثم هو قد يزيد عليها أمورا من خلقه أو لايزيد. وعلى هذا ، فإذا قيل لنا: هل فعل الفلسفة تعمق فى الذات؟ كان ردنا هو الرفض لهذا التقرير على صورته المباشرة هذه ، لأن الفلسفة تأسيس ذهنى للوجود، فهى بالضرورة موضوعية وذات موضوع، ولكن لابد أولا من اختزال الوجود إلى رموز وعلاقات ذهنية إلى الحد الأقصى. وعلى هذا نعدل من صياغة التقرير المذكور ، ليصبح: إن فعل الفلسفة تعمق فى الذات العاقلة من حيث هى انعكاسٌ للموضوع العام الذى هو الوجود. نعم، إن الفلسفة لاتبحث فى الأشياء مباشرة، ولكنها مع ذلك تبحث فيها على الدرجة الثانية، درجة التصور والاختزال. نعم، إن الفلسفة فعل تقوم به الذات العاقلة وحدها ، ولكنها تأخذ مادتها بالضرورة من الموضوع العام الخارجى ، من الوجود . إن الفلسفة إعادة تكوين تأصيلى للعالم معرفيا على نحو معرفى.

لقد أشرنا فى كل ماسبق إلى مايخص فعل التفلسف ، ولكنه ، من هو حيث هو فعل، يشابه مشابهة أساسية كل فعل إنسانى آخر . إن الفعل الانسانى لايعنى وحسب التغيير المعروف فى العالم الخارجى ، مثل تعديل مجرى النيل أو بناء سفينة أو ضرب العدو أو مساعدة الضعيف ،بل هو يشمل أيضا تحريك أعضاء الانسان الخارجية وأجزاء جسمه ، من رفع اليد وتحريك العينين إلى التنفس العميق، وكذلك تحريك كل الأعضاء الداخلية للجسم الانسانى وكل قدراته الدماغية والعصبية، فكل تحريك قصدى للفكر والشعور والارادة هو فعل. ويهمنا هنا أن نثبت لفعل الفلسفة جوانب ثلاثة ضرورية لكل فعل: فيجب أن يكون اراديا، ويجب أن يتجه إلى غاية ، ويجب أن يكون طوال امتداده موجها تدفعه الارادة نحو الغاية. ومن نافلة القول أن مدى الامتداد الزمنى لفعل التفلسف يمكن أن يصل إلى سنوات .

ولابد لنا من أن نلفت النظر إلى نتيجة تنتج عما سبق مباشرة : ففعل الفلسفة ليس مجرد النتيجة التى تتمثل فى قول أو تقرير فلسفى ، مثل قول القائل : «المعرفة العلمية احتمالية وحسب»، أو قول آخر: «هدف السلوك الانسانى السعادة»، إلى غير ذلك ، بل هو يمتد منذ ادراك الإشكال على نحو غامض أو واضح إلى الإجابة عن السؤال أو تقرير النتيجة ، مرورا بكافة المراحل التى تدخل فى نطاق عملية «البحث»، من جمع للشواهد والآراء واختبار قوتها ومغزاها وتقليب للنظر والتأمل فى

العلاقات والتفتيش عن الثوابت والمبادىء وربط الكل فى نظام واختيار الفروض المتوسطة والأخيرة والانتهاء إلى قرار مطمئن . وقد لاينتهى البحث الفلسفى الأصولى إلى نتيجة ايجابية، ولكنه يبقى فلسفيا وتبقى له أهميته وقيمته، لأن البحث بمعنى ما أهم من نتائجه فى الفلسفة .

ولن نقف طويلا أمام سمات للفعل الفلسفى، من مثل أنه يبدأ من الأسئلة الجوهرية والأساسية، وأنه تأصيل دائما إلى مبادىء وكليات، وأنه حركة دائبة من الأجزاء والتفاصيل إلى الكل والعموميات ، وأنه يراعى فى كل حركة علاقات التسلسل والاتساق والترابط ، وأنه يقظ الحس النقدى دائما ، لن نقف طويلا أمام هذه السمات لأنها مما تعرضنا له من قبل، وإنما نود أن نشير إلى جانب من جوانب الفعل الفلسفى لم يلق حقه الواجب من العناية ، وهو أن فعل التفلسف فعل ديناميكى يحتل فيه الصراع مكانا بارزا . إن الصراع المقصود هنا هو تصارع الأفكار. فالصراع قد يكون مع معضلة ، وقد يكون مع عائق أو عقبة، وقد يكون بين فكرتين أو اتجاهين أو بديلين أو نظامين من الأفكار . والصراع الفكرى هنا يعنى وجود خلاف ، ويعنى محاولة تعدى هذا الخلاف، من أجل الوصول إلى توفيق أو إلى اتساق أو إلى انتصار لجانب على جانب، بما يعنى نفى فكرة أو اتجاه أو بديل أو نظام ، وإثبات المقابل . بل إننا قد نقول إن فعل التفلسف قد يقوم بخلق العائق أو الاعتراض أو الافتراض المخالف حتى حين لايكون أى من ذلك قائما . ويمكن أن نقول ذلك بطريقة أخرى : إن الفلسفة تناول دائم لمشكلات ، ومن هنا أهمية السؤال العظيمة فى الموقف الفلسفى . ومن جهة أخرى فإن التأمل الفلسفى هو ، من بعض جوانبه ، إدراك للحدود ، ثم محاولة للانتصار عليها . إن الانسان كائن محدود ، وجانب من عظمته يكمن فى إدراكه للحدود ، الطبيعية والانسانية والادراكية والأخلاقية ، وفى محاولته لتعدى هذه الحدود، حتى وإن لم ينجح دائما فى ذلك . أفلا تنظر إلى قول الفقهاء ، بعد عظيم الجهد ودقيق الحجج وبارع الحلول والاستنتاجات : «والله أعلم»؟ إن هذا القول يعنى : الحق أعظم من قدرتنا ، ولكننا نحاول، ولنا أجر على كل حال. ومقابل هذا القول جدير بالفيلسوف كل الجدارة : لأن الفيلسوف يدرك دائما حدوده، وحدود العقل البشرى ، ولكنه لايني، ويحاول ، ولو عن طريق الافتراض والخيال الفلسفى، الانتصار على هذه الحدود .

ويكفى بوجه الصراع دليلاً على ديناميكية فعل الفلسفة ، فالديناميكية تعنى الحركة المستمرة ، والصراع هو حركة مستمرة شديدة مع نزاع فوق هذا وفى خلاله. والحق أن من سمات الفعل الفلسفى أنه فعل «مستمر» ، أى أن له ديمومة تميل إلى طول الامتداد، وقد يصل هذا الامتداد إلى عمر بأكمله ، أو عصر ذى أجيال على طوله ، أو ثقافة كاملة قد تعيش ألف عام أو أكثر .

إن الفلسفة تستخدم قدرات العقل الانسانى إلى أقصى ماتصل إليه ، ولكنها لاتغفل عن فحص قدرات العقل ذاته ، وقد تبدأ عملها المنظم كله بالنظر فى مدى هذه القدرات وحدودها ، وقد يستغرق هذا النظر كل الجهد الفلسفى لهذا الفيلسوف أو ذاك، وإن كنا قد نجد من الفلاسفة من قد ينكر هذه الحدود ويثبت للعقل القدرة على الامساك بالحقيقة كلها ، ولكنه لن يفعل ذلك إلا بالصراع مع أصحاب مذهب الشك أو موقف القول بحدود العقل .

إن الفيلسوف الأمين هو الذى يتردد، وهو الذى يملك الشجاعة على تصحيح مواقفه، بل على تعديلها ، وعلى نبذها واتخاذ مواقف جديدة، وهذا وجه جديد لديناميكية فعل الفلسفة .

إن فعل الفلسفة اختراق ونفاذ، لذلك فإنه رفض للخداع. لقد قال بعضهم: «الطبيعة تحب أن تختفى» ، وهو قول عميق وحكيم. لقد كان يقصد أن يقول: الحقيقة تحب أن تتوارى ، ونحن نضع نفس هذا المعنى بقولنا: المبادىء ليست فى متناول اليد. إن المبادىء والأصول بعيدة، وقد تقف بيننا وبينها حوائل وحوائل . هذه الحوائل قد تأخذ شكل العقبات ، وقد تأخذ شكل المظاهر اللافتة للانتباه والمحوله عن النظر إلى وجهة المبادىء ، لذلك فإن هذه المظاهر تستحق اسم الخداع. والفلسفة رفض للخداع . أفلا تنظر إلى حياتنا ، وأفلا تجد أن معظم لحظاتها خداع ، وأقلها حق وأساسيات ؟

ولأن الفلسفة حديث عما وراء المظاهر ، فإن العامى ، وهو خصم ساذج للفلسفة بطبيعة موقفه، يسارع ليقول: إنها لثرثرة! ولعل القارىء يدرى ، بعد كل الصفحات السابقة ، كم أن الفلسفة جد أى جد، وكم هى حديث عن الخطر من الأمور. نعم ، إن الفلسفة حديث عن أمور قد لاتبدو مباشرة الصلة مع ما يدور فى الحياة اليومية ، وهى أخذ ورد ، وهى تساؤل وافتراض ، وهى فى مجموعها اختلاف واختلاف بين توجهات الفلاسفة ، ولكنها على أى حال ليست بالثرثرة، بالكلام فى الهواء، بل حديث عن الصميم ، لأنه حديث عن المبادىء . أفلا ترى أن العامى يرى فى أبحاث الرياضيات، إن امتدت عيناه لحظة إلى بعض مشاهدها ، مجرد ثرثرة؟ وما هى بثرثرة ، لأنها تأمل فى أساسيات تصوراتنا المكانية وغيرها .

وقد يتعدل الوصف السابق الزائف لفعل الفلسفة، ليقول القائل: إن الفلسفة تمحيصات زائدة! أو ليقول آخر: إنها كماليات وترف! إن فى كل ما سبق من بحوث هذه الدراسة لردا على هذين الادعاءين ، ثم إن مجتمع الفلاسفة ليقوم بفرض وواجب لايستطيعه كل امرىء ، لأنه فرض كفاية، ولكن فرض الكفاية ضرورى ، فى نهاية التحليل ، ضرورة فرض العين .

إن فعل التأصيل الفلسفى فعل نادر فى الواقع ، والشاهد على ذلك هو قلة عدد من يقوم به. وقد

قيل، حقا ، إن الفلسفة بحث فى الأمور الصعبة . وهى صعبة لأنها بعيدة عن الادراك العادى، ولأنها تستلزم معارف وجهدا ووقتا وقدرات ، ونتيجة البحث فيها من بعد كل هذا غير مؤكدة القبول عند العموم ، فهى أمور خلافية إلى درجة عالية، ولكن تناولها رغم ذلك ضرورة ، وينبغى أن يقوم به قلة من البعض نيابة عن الجميع . وهناك اعتبار خاص لصعوبة المسائل الفلسفية نود توجيه الضوء عليه هنا : ذلك أن الرجل العادى يتساءل إلى أقل حد ممكن وهو بإزاء عملياته الادراكية ، ويغلب عليه القبول لما يظهر له ، وما يظهر له هو فى الأغلب الأعم من الحالات جزئيات من الادراكات ، هذا بينما الفلسفة نقلة من مزاج القبول إلى مزاج التوقف التشككى والفحص الناقد والحس بالإشكال والميل إلى اعادة الاعتبار الذى هو التأمل ، وخاصة التأمل الأصولى الشمولى ، الذى يهدف إلى الإحاطة بالكل من أجل ادراك مبادىء عامة. هذه النقلة ، من مزاج القبول إلى مزاج التأمل النقدى التأصيلى الشمولى ، ليست سهلة بالفعل عند الرجل العادى ، ومن هنا تطرفه أحيانا فى وصفها بأنها ترف وكماليات أو ثرثرة صريحة : ألم يقل إن العنب حصرم؟ وتزداد الأمر صعوبة حين يرى الرجل العادى أن الفلاسفة على تعاقبهم ، فى ثقافته أو فى ثقافة ما، لا يكادون يتفقون على شئ، وأنهم لا يصلون إلى حل نهائى لما يتناولون، فأين إذن ثبات اليقين الذى اعتاد عليه وهو بسبيل أمور حياته اليومية، بل والذى تظهرنا عليه قضايا العلم الرياضى والعلم الطبيعى ؟ لهذا كله يسرع الرجل العادى إلى اتهام الفلسفة ، بينما ما وراء ذلك إنما هو صعوبة موضوعها وصعوبة البحث فيه ، وهو أمر واقع بالفعل. أما عن ضرورة الفلسفة رغم هذا كله، ففيما كل ماسبق برهان عليه . أو لم يقل القائل: أجمل الأمور أصعبها؟

ونشير ختاما إلى أمرين. الأول ، أنه رغم الطابع الخلافى لموضوعات الفلسفة ونتائجها ، فإن الفهم الدقيق لتطور الثقافة ينبيء كيف أن هناك بين فلاسفة كل عصر نوعا من الاتفاق على أساسيات، صريحة أو ضمنية ، وأن هذا الاتفاق يوجه أفكار أهل العصر بصفة عامة وفى شتى المجالات، ولعل مثال ذلك هو حالةفلسفة ديكارت الفرنسى وفلسفة فرنسيس بيكون الانجليزى (١٥٦١ - ١٦٢٦م) ووظيفتهما ، وخاصة الفلسفة الديكارتية، فى توجيه وتلخيص كل مزاج القرن السابع عشر الميلادى فى الحضارة الغربية. الأمر الثانى ، وهو أهم وأهم، أن صلة الفلسفة بالعمل قائمة ، وإن كان ادراكها يحتاج إلى دقة ادراك وفهم وربط، والمثال الذى يحضرنا هنا هو مثال الفيلسوف الانجليزى جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤م) من نفس العصر المذكور ، فى تأثير أفكاره على مجريات الأمور سياسيا واجتماعيا واقتصاديا فى بلده وفى الولايات المتحدة الأمريكية من بعد ، من عصره إلى اليوم وغدا.

رابعا : الكلية والجذرية

المنهج طريق البحث إلى غاية ، والغاية هى التى تشكل أفق البحث ، لذلك كانت الكلية والجذرية هي مايشكل أفق البحث الفلسفى .

وتشير كلمة «الكلية» هنا إلى طابع الهدفية بإزاء الكل الشمولى، فالبحث الفلسفى «كلى» بمعنى أنه يهدف إلى الإحاطة بالكل إحاطة شمولية. وما الكل؟ إنه ، فى أبسط المعانى ، كل شىء، أو جميع الأشياء. وما الأشياء؟ هى الكيانات والكائنات والعلاقات. وما الجميع؟ هو ماليس وراءه شىء أو أمر فائض أو زائد. فكأن الكل فى هذا المعنى الأولى المباشر البسيط هو المجموع. ولكن للكل معنى أو معنيين آخرين . فهو ، ثانيا، يعنى النظام أو النسق ، أى مجموع الأشياء موضوعة على ترتيب وهيئة وتوجيه معينين ، وهو أيضا ، وثالثا ، الكل العضوى ، أى المجموع منظما على هيئة تقارب إلى درجة أو أخرى هيئة الكائن الحى، حيث الأعضاء المترابطة تخضع لتوجيه تنظيم هدفى رئيسى. إن الكل المقصود فى الفلسفة لن يخرج عن واحد من هذه المعانى الثلاثة، وكلها مشروعة، وكل منها يمثل وجهة نظر جديرة بالاحترام، وإن كان مفهوم «الكل» فى استخدامنا يفترض بالضرورة مفهوم «النظام» .

والسؤال الآن : كل ماذا؟ لقد أشرنا إلى الإجابة الأساسية والمباشرة التى تتمثل فى القول إنه كل الأشياء ، أو لنقل الآن: كل الموجودات بالمعنى الأعم (لأن للعلاقات نحوا من الوجود، وإن اختلف عن نحو وجود الكيانات والكائنات) . ولكن هناك إجابة ثانية تتمثل فى القول إن الكل الذى تبحث فيه الفلسفة إنما هو كل المعارف ، لأن الفلسفة لاتبحث فى الاشياء مباشرة، وإنما تبحث فى صورها الذهنية . ونستطيع أن نقول إن كل المعارف ما هو إلا انعكاس لكل الموجودات، فتكون الإجابتان صحيحتين.

وقد استخدمنا فيما سبق تعبير الأشياء والمجموع والموجودات تفسيرا للكل، ولم نستخدم تعبير الكون أو تعبير العالم ، ولامشاحة فى الاصطلاح ، ولعل مايحيط بهذين التعبيرين بالعربية لايجعلهما يؤديان المقصود بالكل على النحو الذى نريد. إن اصطلاح «الكون» لايزال يحيط به بعض من آثار استعماله القديم ، بمعنى الحادث فى مقابل واجب الوجود. وأما «العالم» ، فانه يشير بالفعل إلى كل واضح، ولكنه الكل المحسوس وحسب، وقد سبق أن أشرنا إلى «العلاقات» كعنصر

أساسى من عناصر الكل، وهذه العلاقات ليست ظاهرة فى مفهوم «العالم» على نحو كاف، هذا إذا أخذنا جالة عنصر العلاقات وحده وغيابه إلى حد كبير فى تصور «العالم» على مايرد إلى ذهن المدرك لذلك التصور ، اللهم إلا إذا نص المتكلم على ذلك نصا .

ويمكن أن نستخدم اصطلاح «الكل» إما للدلالة على الكل المطلق، وهو مافعلناه فى الفقرات السابقة ، وإما للدلالة على ميدان معين أو موضوع محدد يكون «كلا» بذاته ، فيحتوى على عناصر وعلاقات وتنظيم وحد أدنى من الاستقلال. وهكذا فإن عالم الطبيعة كل ، وعالم التكوينات الجيولوجية كل ، وعالم الانسان كل ، وميدان السياسة وميدان الاقتصاد وميدان الفن، كل منها كل بذاته ، وهكذا أيضا انسان مفرد وتمثال وتأليف موسيقى ومتحف فنى . فلدينا هنا فى كل حالة «كل» بالمعنى النسبى مع تفاوت فى الدرجات . ولعل أهم كل من هذه الأنواع ، أى أطرفها، هو كلُّ الانسان ، ولم تكن تسميته: «العالم الصغير» عن عبث ، وإن كان يمكن وضع معانى مختلفة فى هذا التعبير المشهور .

ولاينطبق مفهوم الكل على الأشياء وحسب، بل وعلى الأحداث كذلك . فإن الأشياء لا تقف ثابتة منفردة ، بل تتغير وتتفاعل فيما بينها ، فتنتج أحداث وعمليات بأنواعها . ونقول إن كل حدث وكل عملية ، وهى تتكون من أكثر من حدث ، تكون له سمة الكلية ، بالمعنى النسبى وعلى درجات، فحدث انفجار البركان كل ، وكذلك فعل الصلاة وفعل صيحة الانتصار وحدث اصطدام السيارة بحائط منزل . ولا شك أن سمة الكلية لصيقة على نحو واضح بأفعال الانسان ومصنوعاته بشكل خاص، لذلك نقول إن تجربة الانسان هى بالضرورة تجربة كلية، سواء إذا أخذتها بمعنى تجربة الإنسان كنوع ، أو تجربة انسان محدد. إن مدخل الكلية يتيح لنا فهما اشمل وأعمق لكل شكل من أشكال التجربة الانسانية . ومن الواضح أن منهجنا فى التناول يختلف بحسب افتراض سمة الكلية أو عدم افتراضها. ومن المفهوم أن افتراض الكلية واستخدامها فى الفهم يتضمن القول بأن الكل أسبق من الجزء، وأنه اكثر من مجموعها ، وأنه يوجهها ويتفاعل معها على السواء .

ماذا نريد أن نصنع بالكل؟ إننا نريد أن نفهمه ، ونريد أن نستخدمه ، أو أن نستخدم فهمنا له، فى فهم الأجزاء والعناصر. ولكن لعل قصند الفهم هذا أن يكون إعلاء ، أو أن يكون واجهة ، لشهوة أعمق ، وأقرب إلى اتجاهات عالم الحيوانية ، وهى شهوة امتلاك العالم عند الانسان، الذى هو حيوان فى جانب هام مؤثر من جوانبه.

كان هذا عن الكلية ، كمكون أول لأفق منهج البحث الفلسفى .

أما المكون الثانى ، فانه الاتجاه نحو الجذرية. والجذرية نسبة إلى الجذر، وهو يشير إلى الأساس وإلى المبدأ ، ومن ثم إلى الأصل. الاتجاه نحو الجذرية يشير إلى هدف الوصول إلى أسس ومبادىء وأصول ، وقد تكون هذه الجذور وجودية أو معرفية ، وتدخل فى طائفة الجذور المعرفية المسلمات والفروض. ومن يقول الجذر يقول فى الآن نفسه بعلاقة ضرورية مابين الجذر والفرع ومابين الفرع والجذر ، ويقول كذلك بأسبقية للجذر على الفرع .إن المبادىء أهم من الفروع، لأنها تحتوى على هذه الفروع بمعنى ما من المعانى ، ولأنها علة ضرورية لها ، فهى مالا يكون الشىء إلا به ، وهى تحمل جوهر الشىء وتحمل أيضا غايته، وهى أيضا الكل بمعنى ما ، ولذلك كانت أصعب فى الادراك من الفروع. ومن المفهوم أن هناك نوعين من الأسبقية للمبادىء: أسبقية زمنية وأخرى منطقية ، وذلك حين ندرك المبدأ قبل الفرع أو حين لانستطيع ادراكه إلا بعد ادراك الفرع .

خامسا : فكرة البرهان

أشرنا إلى جوهرية البرهان فى مفهوم العقل حين تحدثنا عن هذا الأخير من قبل. ولعلنا نلخص جوهر البرهان فلسفيا إذا قلنا إنه تعليق أمر على أمر بوسيلة ثالث، فيكون لدينا على التوالى المبرهن عليه والمبرهن به وأداة البرهنة التى تكون فى العادة علاقة ما. وهكذا فإن فى البرهان دوما تعددية، أو أموراً متعددة ، وفيه ربط، وفيه على الأخص واسطة. ومن هنا فإن البرهان الفلسفى دائما ادراك غير مباشر، ولذلك فإن المعرفة البرهانية تقابل المعرفة المباشرة (ومن أمثلتها الادراك الحسى وادراك مبادىء الفكر الأولى، والمعرفة التصوفية عند المتصوفة) . ونشير على الخصوص، وعلى سبيل المقابلة، أنه لابرهان فى التجربة الفنية ، لا انتاجا ولا تذوقا (وهو مايخرج النقد حقا وفعلا عن التجربة الفنية) .

ومن المهم أن نستطلع صلة البرهان بالمعرفة . فلاشك أن البرهان معرفة ، أو قل إنه وسيلة المعرفة ، ونتيجته دائما هى قضية معرفية . ولكن هل كل معرفة تحتاج إلى برهان؟ مادمنا قد ميزنا بين معرفة مباشرة (مع موضوعها) وأخرى غير مباشرة ، فإن هذه الأخيرة وحدها تتطلب البرهان ومع ذلك ، فانك إذا وسعت من معانى المفهوم الفلسفى للبرهان ، فلربما اعتبرت وجود الموضوع للمعرفة (وجودا على نحو موضوعى) هو «برهان» على تلك المعرفة . وهكذا تتكون البراهين إما من قضايا أومن وقائع (والبرهان القانونى يتطلب غالبا وقائع موضوعية) .

وهناك فى اللغة كلمات كثيرة تدور حول فكرة البرهان ، ومنها: الدليل ، الحجة، البينة، العلامة، الشاهد، الابنة، البيان، الاثبات، التصديق

وقد أشرنا إلى أن فى عملية البرهنة دائما رجوعا من شىء إلى شىء ، فالبرهان تأسيس، وهو تعليل ، والبرهان (هنا بمعنى المبرهن به) أصل لغيره على نحو ما ، إنه مبدأ (نسبى) . وهناك أنواع للبراهين بحسب الميادين ، ومن أبرزها البرهان الرياضى، الذى لايكون إلا فى إطار نسق كامل. ويمكننا أن نميز ، فى أنواع البراهين ، بين ما هو سلبى وماهوإيجابى، وماهو داخلى وماهو خارجى، كما يمكن أن نميز بين مادة البرهان (أو مضمونه) وصورته ، وبين مقدماته ونتائجه وأداته. ولعل معنى البرهان العلمى(الطبيعى) أن يكون إقامة الدليل على صحة قضية ما ، وهذه القضية قد تكون اثباتا لواقعة (أى معرفة بشىء) أو تقريراً لعلاقة بين أمرين أو أكثر.

وربما استطعنا التحدث عن «درجات البراهين» ، سواء فى داخل نفس الميدان (الرياضيات ، العلوم الطبيعية ، التجربة العملية ...) ، أو بين الميادين فيما بينها. ولعل الوجود أن يكون هو البرهان الأول والأخير .

وليس كل شىء مما يتطلب البرهان ، أو مما يحتمل البرهان . فيجب أن ننتبه إلى «غير المبرهنات» . ولابد من تحديد العلاقة بين البرهان ومحض علامات التفضيل لقضية على أخرى ، وبينه وبين التصديق والاعتقاد والايمان .

إن غاية البرهان هى الاقتناع ، بما يؤدى إلى قبول الاستنتاج أو الواقعة. ولكنها على الخصوص طلب الفهم الأعلى. وعلى كل الأحوال ، فإن البرهان يعقبه الإسكات أو الإفحام على حسب الحالات . إن البرهان ظهور وجلاء وبيان .

إن سبب الحاجة الانسانية إلى البرهان ، لأن البرهان ظاهرة انسانية محضة ، هو نقصنا ، وكلما ازداد نقصنا زادت حاجتنا إلى البرهان ، والعكس بالعكس. إن منبع طلب البرهان هو التساؤل والاستفهام ، ومن وراء هذا يقوم التردد والشك والجهل. ومن جهة أخرى فإن الكامل (بين موضوعات العقل) لايحتاج إلى برهان . وهناك مذهب جليل يقول: الحقيقة برهان ذاتها .

قلنا إن جوهر البرهان ربط شىء بشىء أعلى (على نحو ما) ، أو هو تعليق أمر أقل وضوحا على آخر أكثر وضوحا ، بشرط وجود أداة مناسبة للربط ، وفى هذه الأداة أو الرابطة يقبع عنصر «الضرورة» فى البرهان. على أن مفهوم البرهان مفهوم مركب ، وهو يقوم على أساس تصورات، هى : تعدد الموجودات. وبالتالى تعدد القضايا ، التواصل بينها لا لانقطاع ، امكان رد بعضها إلى بعض، تقسيمها إلى أعلى وأدنى ، وسبب ونتيجة ، وأصل وعرض ، ومبدأ وفرع، وبديهى وغير واضح بذاته .

سادسا : حركة الفكر

الغاية هى انطلاق الفكر حرا إلى أقصى مايستطيع. وأول مايعيق حركة الفكر الحرة ثقلْ الماضى نحن أبناء الزمان ، نرث أشياء وأشياء ، ونتعود على أشياء وأشياء. ورغم أن فى الموروث بعضا يدربنا على الحركة و يسهلها علينا ، إلا أن فيه أيضا مايوجهنا وجهة ما دون أخرى، ويفرض علينا مبادىء وافتراضات نسلم بها تسليما. ورغم أن تعودنا على ماتعودنا عليه من توجيهات تم باختيارنا، إن نحن أسمينا ما نُعَوَّد عليه فى سنى التعليم الأولى باسم الاختيار، إلا أنه يشكل قيدا علينا. إن هذه العادات الفكرية ، مضمونا ومنهجا ، كالحائط نبنيه لنستند إليه ، ولكنه بالضرورة يمنع عنا نورا وأضواء ويضيق من نطاق حركتنا . فماذا نفعل مع هذه الضرورة المقيدة التى هى العادة الفكرية؟ لابد من محاولة الانتصار عليها من حيث هى قيد، فلنعرفها جيدا، ولنتدرب على ادراك بدائل أخرى على نفس مستواها ، وعلى محض النظر الافتراضى ، ولنكن مستعدين للإلقاء بها أرضا إن أصبح ذلك لازما، مع ما سيسببه ذلك من صعوبة وألم وقلقلة وحيرة .

ولعل أهم مانرثه من المحيط الاجتماعى على الإطلاق هو اللغة، وهى حاملة كل شىء، وهى ذاتها توجه الفكر وجهات دون أخرى ، سواء ببنيتها أو بمفرداتها . إن اللغة تقف دوننا ولقاء الوجود المباشر، ولكن أنى لنا أن نلقى الوجود مباشرة دون رموز نختزن فيها جوانبه ومعارفنا وأفكارنا؟ إن اللغة ضرورة ، بل هى مجد الانسان بإزاء الحيوان والجماد، ولكنها حين تصبح هى ذاتها موضوع المعرفة والفكر، فإنها تمنع عنا كل رجوع ممكن إلى الأصل الحقيقى، وهو الوجود، وتصير هكذا، ليس أداة اتصال بيننا وبين الوجود، بل أداة فصل ووسيلة انسجام. هنا لاتصير اللغة شفافة، بقدر الإمكان، بل تصبح مظلمة حاجبة ، وعتامة اللغة هذه قيد عظيم على حرية حركة الفكر. (من هذا المنظور نستطيع تفسير قرون الركود فى الحضارة الاسلامية من السادس أو السابع إلى الثالث عشر). إن الفكر يحتاج باستمرار إلى مدد متجدد من الوقائع ووجهات النظر، حتى يظل مختبرا لشتى قدراته ولاتساق مواقفه ولجدوى مناهجه، وحتى يكون دوما أقرب وأقرب إلى اقتناص صيد الوجود. فماذا نفعل مع عتامة اللغة ؟ لابد من كسر القيد بقدر الامكان ، والخروج من آن لآخر من القفص الذهبى، والاحتفاظ بالحس النقدى متيقظا دائما ومدركا أن اللغة مجرد مجموعة من الرموز لا أكثر، ولاشك أن من أهم الضرورات التحضيرية لقيام فلسفة جديدة فى ثقافتنا، بل لقيام ثقافتنا الجديدة ككل، هو اعادة النظر فى اللغة العربية ، فى معانيها إن لم نستطع فى مبانيها.

محور الفقرتين السابقتين هو إعاقة المعتاد والموروث للفكر عن التوجه إلى الوجود مباشرة. وقد

أكدنا مرارا على تعددية الوجود. لذا، فإن من مصادر إعاقة حركة الفكر أن ينصب على أمر واحد، مضمونا كان أم وجهة نظر ، إن الواحدية سجن حتمى للفكر .

إن الفكر صورة ، أو بنية ، وهو بطبيعته هذه قابل لمضامين متعددة إلى حد التناقض. ومن الواجب ادراك هذه الامكانية التعددية للفكر ، من حيث طبيعته هو ، بالاضافة إلى طبيعة الوجود ذاته التعددية. إن هذا طريق للحرية، عند نفس المفكر وعند أهل الجيل والعصر والثقافة ، وهو ذاته أساس التغير الفكرى الذى هو واقعة تاريخية .

هل الفكر الفلسفى حر إلى أقصى درجة ؟ ساذج من يجيب بالإيجاب، لأننا كائنات محدودة القدرات مقيدون فى المكان والزمان. ولكن الثابت هو أن الفكر قادر على حرية الحركة إلى أبعد مما يظن هو أنه مداها، أى أن حرية الحركة أمر من شأن الفكر ذاته ومعيارها هو شعوره نفسه وأقصى تصوراته هو ، وليست أمرا موضوعيا . ولعل أبسط شكل للحرية هو الاختلاف ، أو ادراك إمكان المختلف، ولكن لعل هذا الشكل البسيط للحرية أن يكون أساسا لأشكال أكثر تعقيدا ، بل ولأكثر أشكال الحرية تعقيدا، يعوق الحرية الكاملة إذن قدراتُنا وإمكاناتُنا كبشر. ويعوقها أيضا قيد الوجود. نحن مقيدون إلى الوجود: هو الموضوع المطلق للفكر، وهو يفرض على الفكر، يقينا، بعضا من شروطه، وإن كان الفكر يستطيع أن يتحرز من بعض الشروط الأخرى. الفكر البشرى إذن، والفكر الفلسفى فى أقصاه ، ليس حرا حرية كاملة ، ولكنها التعددية الوجودية من جانب ، والتعددية الفكرية المتمثلة فى الخيال وفى امكان ادراك المختليف ، من جانب آخر ، اللتان تضعان أسس الحرية الفكرية الممكنة .

هل الفكر ملتزم؟ أو فلنقل: هل يقيد الفكر نفسه إلى شىء أو بأمر؟ إن الفكر لايلتزم بشىء مضمونى ، أى بتقدير محدد أو قضية متعينة . إن التزامه شكلى أو صورى ، أو قل هو منهجى. إنه يلتزم أولا بالحقيقة ، إيجابا وسلبا ، إيجابا بالسعى وراءها واعلانها والدفاع عنها ، وسلبا برفض ضدها وكشفه وتفنيده. وهو يلتزم ثانيا باحترام الوجود ، أى بالخضوع لما يكون عليه الوجود لتقرير مايكون عليه الوجود .

ولكن الفكر يلتزم أيضا بحريته وبحقه فى ادراك المختلف، شريطة أن يكون واضحا أن ادراك المختلف لايعنى بالضرورة ادراك الحقيقة الواحدة الوحيدة . وينبغى أن ننتبه إلى أن ادراك الوجود لايتم فى تقرير وحيد، لأنه إذا كان الموضوع واحدا ، فإن جهات النظر إليه متعددة ، فتتعدد التقريرات ، وتكون كلها حقيقية ابتداء من مقدماتها وفى أطرها وبشرط احترام الموضوع الوجودى الذى تتحدث عنه . إن كلا من نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧م) وآينشتين (١٨٧٩ - ١٩٥٥م) على حق. لذلك ، فان

الفكر هو اكتشاف متجدد للعالم ، وهو فى نفس الوقت اكتشاف لعوالم جديدة من خلق الفكر ذاته، والمشكلة هى فى تحديد أيها هو الذى يقابل الوجود الفعلى ويحترم معايير الحقيقة.

إن حرية الفكر تتطلب من الفيلسوف أن يكون فى جسارة الأطفال ومرونتهم ، بل لعله أن يستجلى دروساً من توجهات البدائيين بإزاء الوجود، وهى التى لم تفسدها كثيرا تعقيدات اللغة ولاجبر سلطات الزمان .

إن على الفيلسوف أن يكون على «حياد» بإزاء دعوى شتى المواقف تمثيل الحقيقة ، بما فيها مواقفه هو ، لأن الفلسفة اقتراح ، واجتهاد ، والاقتراح يفترض اقتراحا مغايرا. إن ثمن حريتى هو حرية الآخرين . وفى مقابل هذا «الحياد» فإن الفيلسوف ينحاز بالضرورة إلى الحقيقة ذاتها ويحترم فرائض الوجود .

سابعا : مشكلة التجريد

حين يُشتكى من صعوبة الفلسفة ، كثيرا مايكون الدليل على هذه الصعوبة هو تجريدها ، موضوعا ومنهجا ولغة. فموضوعاتها بعيدة عن أمور الحياة العادية ، بل وحياة المتوسطين من البشر، أو قل كذلك إنها حين تتناول الموضوعات التى تهم كل امرىء، من أخلاق وسياسة وماماثلها ، فإنها تتبع فيها طريقة فى التناول قد لايستطيع الرجل العادى ، بل المتوسط ، أن يتابعها، مباشرة. وهى فى هذا وذاك تستخدم لغة خاصة بها ، لغة لاتشير إلى كائنات التجربة ، بل كأنها لغة مخلوقة بذاتها تسبح فى جو من الفضاء الخاص بها . ومناط التجريد المقصود فى كل هذا البعد عن التجربة العادية من جهة ، وخلق كيانات ومشكلات واصطلاحات على مستوى الفكر النظرى وحده .

ولابد من الاعتراف بأن الفلسفة فيها قدر عظيم من التجريد. ولكن ما رأيك فى علم الرياضيات، وهو تجريد خالص، الذى أصبح ضرورة الضرورات لفهم العالم الطبيعى عند علماء الطبيعة؟ إن اللجوء إلى التجريد ماهو إلا وسيلة لامساك أدق وادراك أوثق لمبادىء الوجود والتجربة الانسانية. ولاتنس، من جهة أخرى ، أننا جميعا نلجأ إلى التجريد على نحو أو آخر ، وبدرجات متفاوتة : فما رأيك فى أسماء الأشياء ، وهى ضرورة لتعاملاتنا ، أليست تجريدا ، أى وضعا لرمز مقابل شيء؟ ومارأيك فى الصفر ، أليس تجريدا، أى وضعا لرمز لايقابل شيئا فى الواقع وقام العقل بخلقه بل باختلاقه اختلاقا؟ ومارأيك فى الفضيلة؟ وفى العدالة؟ وفى الدستور المثالى؟ أليست كلها تجريدات ، لأنها لاوجود لها ، بكمالها، فى عالم الواقع؟ وهكذا فإن التجريد بذاته لاينبغى أن يكون موضوع الشكوى ، ولا حتى التجريد الموغل، وأمامنا نفع الرياضيات، إنما الذى يمكن أن يكون

موضوع شكوى هو أن يخلق الفيلسوف عالما خاصا من نبع خياله الفكرى ، ثم أن يدعى لنا أن هذا هو العالم الحقيقى ، بينما لاصلة بينهما (وهو مايقال أحيانا عن فلسفة الألمانى المسمى هيجل) بعبارة أخرى ، إن التجريد ضرورة فلسفية، نعم ، من حيث هى وسيلة لا غاية، وبقدر مايقيم الفيلسوف علاقات مقابلة معقولة وواضحة مابين تجريداته وعالم الوجود والتجربة الانسانية. إن البحث عن الكلية وعن الجذرية لايمكن أن يتم بغير تجريد ، وما تصور «الكل» وتصور «المبدأ» أنفسهما إلا تجريدان .

ثامنا : الفلسفة والموضوعية

هل الفلسفة موضوعية؟ إن هناك معنى أول قد يقصد إليه من خلال صفة الموضوعية ، وهو أن للفلسفة موضوعا تدرسه وتختلف به عن غيرها من الابحاث المنظمة . وهناك معنى ثان، وهو أن الفلسفة تشير فى نهاية الأمر إلى عالم الوقائع. ولكن ليس هذا ، ولا ذاك، هو المقصود عادة من اصطلاح الموضوعية فى أيامنا هذه إنما يقصد بالموضوعية، حين يوصف فيها فكر أو نتائجه، أمران إيجابيان وثالث سلبى. الأمر الإيجابى الأول هو قبول جميع العقول للقضية أو القضايا المطروحة، وهو ما يترتب على الأمر الايجابى الثانى، وهو اعتبار هذه القضية أو القضايا الموضوعية تمثيلاً صادقاً أو حقيقياً للوقائع، وانما قدمنا الأمر الأول، وهو نتيجة، لأنه هو المظهر المباشر للموضوعية: فالموضوع هو ما نتفق عليه. أما الأمر السلبى، فهو عدم ادخال تفضيلات ذات الباحث أو المفكر، أى شخصه مفرداً، فى شأن بحثه على أى نحو كان. ويقال إن العلوم الطبيعية، وتلك الرياضية من باب أولى، بحوث موضوعية لأنه تتوافر فيها هذه الشروط الثلاثة.

إذا ما نحن طبقنا هذه الشروط على البحث الفلسفى، كانت النتيجة أن الفلسفة ليست موضوعية بهذا المعنى. ولن نشير إلى ما يثيره منتقدو إمكان الموضوعية، وخاصة إمكان تمثيل قضايا للواقع تمثيلا حقيقيا. لأنه تقف بيننا وبين الواقع ليس فقط قدراتنا الادراكية وهى محدودة وخاصة، بل وكذلك الثقافة التى ننتمى إليها، فليس العلم الغربى الحديث مثل العلم اليونانى، ودع عنك العلم الاسلامى، لأن الثقافتين مختلفتان، فينتج اختلاف العلم، لن نشير إلى هذه الانتقادات، وإنما نقول على الفور: إن الفلسفة لا تدعى الموضوعية بالمعنى المشار إليه، بل ما هى بحاجة إليها.

إن الفلسفة اقتراح، وليس الاقتراح تقريراً عن الوقائع الجزئية.

إن موضوع الفلسفة، وهو الكل والمبادئ، فى متناول ادراك الجميع، فلا سبيل إلى الاتفاق بشأنه. ولكن الفيلسوف يحاول بقدر الطاقة أن يبعد تفضيلاته الشخصية عن بحثه، ومع ذلك يبقى انتاجه موسوما بالطابع الفردى بالضرورة. وهو قد يستطيع أن يصل إلى التعبير عن قسم كبير من عقول

الثقافة التي ينتمي إليها، فيحقق لهذا قدراً ما من مقولة «الاتفاق»، التي هي إحدى سبل الموضوعية.

ومع كل ذلك، فإن الفيلسوف يظل يسعى إلى الوجود ليعبر عن الحقيقة . إن الحقيقة هي الغاية العليا ، ومن لايجدها يكفيه أنه يسعى نحوها .

إن مصدر استحالة الموضوعية الفلسفية أن الفيلسوف يسعى إلى الكل ، بينما هو بالضرورة في قلب الكل. إن الموضوعية تعني التخارج ، هذا بينما نحن جزء من الكل. إن الموضوعية ممكنة من جزء في مقابل الجزء ، وليس في حالة جزء في مقابل الكل. ونعود إلى سمة كون الفلسفة اقتراحا: إن الاقتراح لايتطلب الموضوعية ، لأنه توجيه ، وبهذا تنتفي عن الفلسفة سمة «المعرفة» بمعنى ادراك جزئيات الواقع أو ميادينه المنفردة ، بينما الموضوعية لاتكون إلا للمعرفة . إن الشعر لاهو موضوعي ولا هو غير موضوعي ، فهو خارج عن نطاق الموضوعية ، وهكذا الفلسفة .

تاسعا : قضية المصطلح

تحتل قضية المصطلح مكانا أولانياً في اطار شروط قيام فلسفتنا الجديدة ، لأننا لو أسرعنا إلى تقديم تلك الفلسفة باستخدام اللغة الفلسفية القائمة ، وهي هجين لامشروعية له ، فستكون النتيجة عدما وضياعا. فلابد من خلق مصطلح جديد تماما : جديد بالقياس إلى مصطلح الغرب السائد في المترجمات ، وجديد بالقياس إلى المصطلح التفلسفي الاسلامي التقليدي على السواء. ولكن المشكلة الخطيرة هي : هل نخلق المصطلح ثم نتفلسف، أم نتفلسف ونخلق المصطلح في أثناء ذلك؟ والظاهر أن هناك اعتماداً متبادلاً جوهريا مابين فعل التفلسف والمصطلح ، فلا هذا يقوم بغير ذاك والعكس بالعكس. وهكذا فإن صعوبة البديل الأول ، أن نخلق المصطلح ثم نتفلسف، تقوم في أن المصطلح هو نفسه دليل على توجهات الفلسفة الجديدة وعلى مواقفها وعلى مشكلاتها، بل وقد يدل على اتجاهات الحلول ، فالمصطلح بمعنى ما هو نتيجة التفلسف بقدر ما أنه من وسائل التفلسف، بينما صعوبة البديل الثاني ، أن نتفلسف ونخلق المصطلح في أثناء ذلك ، تقوم في أن ذلك يشكل مخاطرة في آلا يسير الفعل الفلسفي على هدى وانتظام وسرعة. إن المصطلح يقود الفيلسوف بقدر ماينقاد له .

إن خطورة المصطلح الفلسفي المأخوذ أو المنقول أو المقتبس عن الغرب، بامتداده اليوناني ، تقوم في أنه يضع أمامنا تاريخا ليس تاريخنا وحساسيات ليست لنا ، وربما لاينبغي أن تكون لنا ، ومشكلات لم نضعها بأنفسنا لأنفسنا ، وربما كانت مشكلات زائفة أو لا تخصنا ، واتجاهات للحلول لم نخترها ولم نختبرها فضلاً عن أننا لم يكن لنا في وضعها، وفي وضع أسسها الموعي

بها وغير الموعى بها ، أى دور. إن المصطلح الغربى حجر ثقيل يعوق تنفسنا الحر ويثقل على عقولنا كل ثقل فلا تعرف التحرك باستقلال ولا بفعالية .أضف إلى هذا كله ، وهو هو الجوهرى فى الأمر ، تنوع لغات الغرب ، وتلون المصطلح بألوان متغيرة بحسب اللغات ، تلونا يصل أحيانا إلى حد الخصوصية الشديدة : فهل Vernunft و Verstand تعنيان مايعنيه Raison و Esprit بالفرنسية و Mind و Understanding و Reason بالانجليزية ؟ وأضف إلى ذلك، من بعد هذا، اختلاف القدزة على الامساك بمعانى هذه الاصطلاحات مابين الأشخاص والأجيال ، وقد سبق أن أشرنا إلى تخوفنا الشديد من تردى المستوى العلمى واللغوى للجيلين الأخيرين من رافعى أعلام البحث الفلسفى فى مصر (ولنقل مثل هذا عن مستوى أمثالهم فى العالم العربى ، بل وأكثر) . ولن ننسى أن نضيف إلى هذين الاعتبارين الأخيرين اعتباراً ثالثا له وزنه : ذلك أن الاصطلاح يحيا، ويتطور ، بالممارسة ، وهكذا الحال فى الغرب ، أما عندنا فلا حياة للاصطلاح الفلسفى الغربى لأنه كأنه قطعة من الحجر فى متحف ، فهو لايستخدم إلا فى عرض أفكار الغرب تاريخيا ، ولايقابله الطالب، فضلاً عن القارىء الطلعة ، خارج هذا السياق ، وهو سياق تعليمى متجمد ، لايكاد يصب الحياة فيه إلا صفوة من المعلمين والباحثين ، هم أندر من العارفين باللغة الصينية فى بلادنا اليوم .

أما خطورة المصطلح الاسلامى التقليدى ، فهى وإن تشابهت فى بعض صفاتها مع خطورة المصطلح الغربى ، إلا أن لها وضعا خاصا . وهناك تشابه بين الأمرين فيما أوردناه أولاً بشأن المصطلح الغربى : إنه نتيجة ثقافة وفكر ليسا ثقافتنا ولافكرنا ، إذن فهو ليس لنا (معتمدين على أننا قد سبق أن عرضنا، وسوف نعرض أسباب رفضنا لمقولة «الانسانية الواحدة» و «العقل الواحد») . وهكذا الحال مع المصطلح التفلسفى الاسلامى التقليدى : فهو ليس لنا. وقبل أن تثور الثوائر، جموداً أو عدم فهم أو تلقطاً للمآخذ، نسارع ونقول : إننا نقصد ، أولاً ، «بالاسلامى» هنا ليس الصفة المنسوبة إلى الدين ، بل إلى الثقافة والحضارة ، لأن الاسلام ، دينا ، ليس بحاجة إلى فلسفة ، ولا إلى فلسفة متأغرقة من باب أولى ، ولكن الثقافة التى أقامتها الشعوب التى أخذت بالاسلام دينا عرفت ظاهرة الفلسفة ، وإن كانت قد أسرعت برفضها من بعد حين وألقت بها من وراء ظهورها فى نهاية المطاف . ونقول، ثانيا ، «التقليدى» ، لكى نؤكد ونؤكد أن ذلك المصطلح قد أصبح تاريخا وليس له من مكان إلا فى متحف الفكر (مع استثناء بعض اصطلاح علم الكلام وأصول الفقه) ، على عكس ماتظنه بعض العقول الساذجة من استمرار مزعوم لنفس المشكلات ونفس الاصطلاح. كيف الاستمرار وقد تغير البشر وثقافتهم وتغيرت ظروفهم ومطالبهم فتغيرت مشكلاتهم وأهدافهم ؟ ونقول ، ثالثا ، إن الثقافة التى يقيمها قوم مسلمون هى بالضروة غير الدين الاسلامى نفسه، وقد تتغير الثقافات الاسلامية . ولكن تبقى دعائم الاسلام ، ديناً ، قائمة حية ، وهى النص القرآنى

والثابت الصحيح من السنة ، ولهذا فإن على الجميع أن يوقنوا أن الثقافة الاسلامية التقليدية قد تجمدت منذ قرون بعيدة ، وأن الحضارة الاسلامية التقليدية قد انتهت بالفعل ورفع آخر إعلان بدخولها متحف التاريخ باعلان الجمهورية التركية وبإسقاط الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤م . وما قد يسعى إليه البعض لا يمكن أن يكون «إحياء» لشيء مات وانقضى ، وانما هو «خلق» من جديد تماما . لأن الذى مات وانقضى شيء بشرى ، والبشرى يخضع لقانون الموت ، والمطلوب اقامته عند البعض شيء بشرى هو الآخر ، وهذا وذاك «ثقافتان» ، وهما قد تنتسبان إلى «دين» ، ولكن الثقافة المنتسبة إلى دين شيء ، وهذا الدين ذاته شيء آخر. نقول، إذن، بعد كل هذا، إن مصطلح الفلسفة الاسلامية التقليدية (أو مانسميه على الأصح «التفلسف الاسلامى» التقليدى) قد دخل منذ بعيد متحف التاريخ، ولم تعد فيه حياة من حيث هو كذلك ، أى من حيث هو عضو فى كل ، فقد انهار الكل العام، وهو الحضارة الاسلامية التقليدية ، وانهار الكل الخاص، وهو التفلسف الاسلامى التقليدى، فلا يكون للمصطلح من ضرورة ولا إمكان لأن يظل حياً . أضف إلى هذا كله، أن ذلك المصطلح نفسه قد ولد وهو يحمل جرثومة الموت السريع: ذلك أنه منقول ومستعار، أو هو يعبر على الاقل ، عن فلسفة ثقافة مختلفة سابقة ، كانت قد شبعت موتاً من قبل قيام الاسلام ، وهى الثقافة اليونانية : لقد ظنوا أنهم يرثون الميت ، ولا يورث فى الثقافة إلا الحى، فلم يرثوا فى الحق شيئاً ، وأصبح كل ذلك التفلسف الاسلامى المزعوم تمرينا عقيما وسياحة فى فنجان ، لأنه ظن أن مشكلات اليونان واصطلاحهم وحلولهم يمكن أن تكون له، ففشل فى الفهم وفشل فى الإيصال، فلم يكن له من صدى إلا بين آحاد من الناس مهما علت مراكزهم وقدراتهم . على أن الخطأ الأكبر الذى ارتكبه ذلك التفلسف الاسلامى المزعوم كان فى حق الفلسفة ذاتها: فهو كان يظن، أو كان يعلن على الأقل فى الظاهر، أنه يريد التوفيق بين سلطتين : سلطة العقل وسلطة النقل، وفاته ، من جهة ، أن سلطة النقل لاتحتاج إلى تأييد من خارج فعل الإيمان، وفاته، من جهة أخرى ، أن الفلسفة لاتقوم إلا على سلطة العقل وحدها ، وتتحمل من جراء ذلك ماينتج عنه من محدودية ، ولكنها لاتقوم إلا على العقل البشرى وحده .

وهكذا ، فإن المصطلح الفلسفى الاسلامى التقليدى قد مات وأصبح تاريخا ، ولذلك فلا يمكن أن يكون ذا نفع فى إقامة فلسفتنا الجديدة، بل هو عائق وحامل للفساد والضياع والاضطراب إن ظن من ظن أنه بقادر على استخدامه. نعم ، إن المصطلح الاسلامى التقليدى قد دخل متحف التاريخ، ولم تعد فيه حياة ، ولكنا كنا قد أضفنا على الفور فى الفقرة السابقة: «من حيث هو كذلك ، أى من حيث هو عضو فى كل» ذلك أن المصطلح هو عضو فى كل، وفى هذا حياته وموته، ولكنه أيضا،

وبصفة أخرى ، مجرد كلمة ، والكلمة تبقى دائما مابقى قاموس أو صدر يحفظ، دون أن يضفى عليها هذا أى حق فى الحياة . ولكنك تستطيع أن تعيد استخدام كلمات سابقة بمعان جديدة. فكأنك تخلق من جديد كلمات جديدة : أو ليست الكلمات هى المعنى قبل أن تكون ألفاظا؟ وهكذا فإن تراث المصطلح الفلسفى التقليدى يبقى له وجه إيجابى واحد، أو امكان ايجابى وحيد: أن يعاد استخدام ألفاظه لصنع مصطلحات جديدة تماما تناسب الحضارة الجديدة والفلسفة الجديدة، ولكن المهمة محفوفة بالأشواك .

إننا نستطيع أن نقول مطمئنين: إنه لامصطلح لنا اليوم! أولاً ، لأنه لافلسفة لنا ، فلا مصطلح لنا. وثانيا، لأن المصطلح المستخدم بالفعل ، فى كتب التاريخ وفى بعض المحاولات الفلسفية النادرة، يأتى من الغرب في غالبه. ولذلك ترى كتب المصطلح الفلسفى النادرة ، تضع دوما المقابلات الافرنجية للكلمات العربية، ومعظم الشروح والمعانى التى تأتى بها انما هى مأخوذة من كتب المصطلح الغربى . ولعل الأدق كان أن تتسمى هذه الكتب باسم تاريخى ، ومن المشروع أن تضع كتابا لتحديد معانى المصطلح الغربى، وأن تضع آخر، وهو أهم وأهم ولكنه غير قائم ، من أجل تحديد معانى مصطلحات التفلسف الاسلامى التقليدى ، ولكن أن يظن ظان ، من واضعى أمثال هذه الكتب أو قارئيها ، أن هذا هو مصطلح «الفلسفة» ، بألف لام التعريف ، فهذا هو الخطأ البيِّن والخطورة العظيمة.

إن هذا الافتقار إلى المصطلح الذى يخصنا حقا لهو ظاهرة سلبية من أكبر مظاهر عوائق قيام الفكر الفلسفى الجديد فى بلادنا ، ويقوى من هذه السلبية أن نفس الحال مشاهد فى ميادين العلم والفكر الأخرى ، فجميعها ، على التقريب ، تستمد مصطلحها إما من الغرب وإما من التراث التقليدى . إن قضية المصطلح الجديد قضية مهمة وحيوية. هى بالفعل قضية حياة..

ما أهمية المصطلح؟ إن المصطلح هو اللغة الخاصة ، وكما أنه لا معرفة ولا فكر بغير لغة بصفة عامة ، فإنه لا معرفة ولا فكر متخصصين بغير لغة خاصة. إن الاصطلاح من أخص أدوات أى فرع من فروع المعرفة والفكر ، وهويختلف من فرع إلى فرع، اختلاف أدوات النجار عن أدوات الحداد وأدوات الكهربائى. بل إن لكل اتجاه فى داخل الميدان المعين اصطلاحه الخاص، وهو ماتراه فى اختلاف المصطلح بين المدارس الفلسفية ذاتها، رغم مايجمعها جميعا من اشتراك فى العموميات. إن الاصطلاح لايعبر عن الفكر وحسب، ولكنه قد يساعد على خلق أفكار جديدة وعلى إثارة مشكلات جديدة وعلى تشوف إمكانات لحلول مختلفة. وليس من فيلسوف عظيم إلا وله مصطلحه الخاص، وغالبا ماترد أفكاره الكبرى إلى اصطلاح أو اصطلاحين . ويتضمن هذا بذاته خطر المغالاة

فى اصطناع المصطلح والإغراب فى استخدام تدقيقات وتفريعات ، حتى لتبتعد الشقة مابين كلام الفيلسوف وعالم الوقائع، وتصبح الفلسفة وكأنها تطير فى عالم خيالى مصطنع حدوده هى حدود الورق الذى سطرت عليه أفكارها . وهذا على الأخص شأن الثقافات فى مراحل تطورها المتقدمة ، وخاصة عند قرب أفولها. إن المشكلة التى تقابلنا بشأن المصطلح ليست مشكلة الإغراب بل مشكلة محض الوجود : محض أن نكون أو لا نكون .

من أين سيأتى المصطلح الجديد؟ من معرفة جيدة بالتراث اللغوى يقودها فكر جديد وحساسية جديدة فى لقاء مباشر مع الوجود ذاته ، وقفزاً فوق عوائق ذكريات التاريخ . إن الفيلسوف الجديد مطالب أن يحرر ذاكرته ، على مستوى التوجيه التربوى والمنهجى ، من كل مايعرف عن التاريخ، حتى يستطيع أن ينجح فى الالتقاء البرىء مع الوجود النضر ذاته . وشتان بين هذا التوجه الابداعى، وتوجه أهل الدعوى «العالمية» المزعومة، وأهل السذاجة وأهل الجهل، إلى الانغمار فى المصطلح الغربى، الذى أصبح معظمهم لا يفهم لا أصوله ولا فروعه ، ذلك الانغمار الذى يهددنا برفع درجة الاغتراب الذى نعيش فيه عن العالم الحقيقى . نعم إن المصطلح الغريب هو أداة اغتراب، هو أداة تزييف للرؤية ، وإجهاض للخلق الثقافى الجديد .

عاشراً : أداة التفلسف

نقصد هنا العضو الذى يقوم بالتفلسف عند الانسان ، كما تقوم العين بالإبصار ، ويمكن أن نقول أيضا : الآلة أو الوسيلة ، ولا مشاحة فى الاصطلاح . ولعل الإجابة أن تكون جاهزة : إنه العقل ، ولكنها إجابة تحتاج إلى تحديد وتمييز . ذلك أن العقل أداة مشتركة بين كثير من الانشطة، سواء فى الحياة اليومية ، أو فى مجابهة العالم، أو فى شتى ميادين العلم والفكر. وحتى الفقيه والمفسر القرآنى يستخدمان العقل، رغم أن موضوع دراستهما ذاته يقوم على الوحى والنقل، لا العقل والنقد ، ولكن عملهما ذاته علم علمى ، ولذلك فإن وسيلته هى العقل. فماذا يميز إذن العقل الفلسفى؟ لايكفى أن نقول إنه الاستدلال ، فهذا أمر مشترك بين كل استخدامات العقل ، إنما الذى يميز العقل الفلسفى حقا هو تلك القفزة من التفاصيل إلى الكلى ومن الجزئيات إلى الشمول ومن الأعراض إلى الجوهر ومن النتائج إلى المبادىء، ومن الفروع إلى الأصول، ثم يعود العقل ليستخدم الاستدلال البرهانى وغيره من أشكال الاستدلال ، ليعرض خطوات تلك القفزة الشمولية التأصيلية الفريدة. إنه إذن العقل الشمولى الأصولى .

هذا على وجه التخصيص . ولكن من له دراية وانتباه إلى أمور النشاط الانسانى عامة ، والمعرفى منه والفنى والدينى على السواء خاصة ، يعرف أن الانسان كل متكامل ، يؤثر كل جانب وأداة فيه

على الجوانب والأدوات الأخرى . لذلك حق علينا أن نقول إن إجابة صحيحة عن سؤالنا المذكور قد تكون : إن أداة التفلسف هى الذات المفكرة كلها ، حيث العقل يتجسد فى ذات فردة محددة المعالم والانتماءات والمصالح (بأعم معانى هذه الكلمة). فمن السذاجة أن نظن أن الذى يفكر ويتفلسف هو عقل مجرد يسبح فى الهواء ، على نحو مانجده فى بعض محاورات أفلاطون اليونانى، إنما هو انسان من لحم ودم ، هو وجود تاريخى ذو ماض وله مشروعات نحو المستقبل وانتماءات بالايجاب والسلب معاً .

ثم نجد إجابة رابعة قد تقول : إن أداة التفلسف إنما هى الوعى البشرى بأكمله على مايظهر على التركيز والصفاء عند الفيلسوف ، ذلك الوعى البشرى بروافده التى تتعدى العقل ، والتى تتمثل فى الشعور العام وفى الادراك المحيط وفى الحدس المباشر للمباديء والكليات ، على أن يكون مفهوما أن ذلك كله، عند الفيلسوف ، يعود ليخضع لنقد العقل وتوجيهه ، ولتترجم معانيه وإدراكاته إلى اصطلاح محدد وقضايا ظاهرة .

وقد لانكون بعيدين عن أن نقول إن للفيلسوف نوعا معينا من الحساسية قد ينتظم فيما يمكن أن نسميه «حس الفيلسوف» . والتفصيل فى هذا البحث يحتاج كذلك إلى تشوف دور ممكن للوجدان فى التأثير على العقل الفلسفى . ونحن نؤيد قول من قال إن للقلب اعتبارات ليست من العقل، أى ليس العقل مصدرها، ولكننا لا نمنع أنفسنا من تشوف امكان تأثيرها على العقل ذاته ، تأثيراً مشروعا فى نهاية الأمر ، فى ظل كون العقل جزءاً من الذات المفكرة ومن الوعى البشرى الشامل .

الفصل الرابع

الفلسفة من حيث هى موقف : الموقف الفلسفى

نقصد بكلمة «الموقف» هنا النظرة العامة والاتجاه أو التوجه العام للفيلسوف حينما يتناول أى أمر فلسفيا، بما يشمل خلفية اهتماماته واختياراته وتفضيلاته وترتيباته للأمور . ولكل اختصاص موقف وحساسية معينة ، فموقف الطبيب ليس كموقف الأم بإزاء مرض الطفل ، وموقف الناقد الأدبى ليس كموقف النحوى أمام نص شعرى . وسوف نعرض لأهم عناصر هذا الموقف الفلسفى ، كل منها على حدة ، لمحاولة الامساك بمعظم جوانبه ، رغم أن هذا الموقف كلٌ واحد يعمل على نحو شبه عضوى من حيث الكلية والتكامل .

ونبدأ من اتجاه نريد أن نؤكد عليه كثيراً ، ومفاده أن الفيلسوف يفكر دائما أنه لايوجد شىء طبيعى ، ويدفع عن قاموسه كلمات «طبعاً» و «طبيعى» و «من الطبيعى» وأمثالها. ونقصد بالطبيعى هنا ، ليس النسبة إلى الطبيعة الخارجية ، بل معنى المعتاد والعادى الذى لايثير سؤالاً ويدفع إلى استكانة الفكر وقبوله لما أمامه . إن كل شىء قابل للسؤال عنه عند الفيلسوف ، وما أشبه الفيلسوف بالطفل من هذه الزاوية ، وهو ماسبق أن أشرنا إليه عند الحديث عن براءة النظرة ورفض الوضوح الزائف. إن الفيلسوف لايرضى بغير الأصول، وهى قد تتخذ شكل المبادىء أو شكل الأسباب ، ويظل ينتقل من مستوى إلى مستوى حتى يصل إلى مايشبع حسه الأصولى ، أى إلى أصل آخير لايضعه ، لسبب أو لآخر ، موضع التساؤل . إن هذا الاتجاه هو تطبيق للموقف النقدى العام لكل مشتغل بالمعرفة ، والذى يوحى بأنه قد يوجد المختلف ، أو أنه يمكن تصور المختلف، فيبقى طلب تفسير ماهو قائم . إن الفيلسوف لايقنع بمحض واقعة قيام مايقوم ، بل يطلب التفسير، ويظل ينتقل من تفسير أدنى إلى ماهو أعلى ، حتى يقف عند ما يطمئن عنده .

وكثيراً مايقال إن الفلسفة وليدة الدهشة ، وهو أمر مقبول، ولكننا نبعد أكثر ، ونرى أن موقف الفيلسوف لايقوم على الدهشة وحسبُ ، بل وعلى ماهو أشد منها فى نوعها ، وهو الاستغراب: إن الفيلسوف الحق ليرى كل شىء «غريباً» حتى يفهم ، بالتفسير والتأصيل ، لم كان على ماهو عليه، ونعود هنا إلى فكرة تصور «المختلف» ، بل إن الفيلسوف ليحلو له تصور «الضد»، فيتساءل لم لايكون الأمر على ضد ماهو عليه . ومن المفهوم أنه يفتعل ذلك افتعالاً ، ففرق مابين الموقف الفلسفى التساؤلى الإشكالى الذى لايريد أن تخفى عليه إمكانية ولو نظرية أو فرضية ، حتى لو كانت بعيدة عن أى إمكان للتحقق، وبين الموقف الطبيعى للانسان ، الذى ينبنى على عدد من «اليقينيات» «الطبيعية» التى لايتساءل حولها ، والذى ينبغى عليه دائما أن يقرر قراراً بعد الآخر فى

سرعة وحسم ، كشأن من يقود سيارته فى منحدر ، أو شأن من يجابه حيواناً متوحشا، أو حتى شأن من يتناول إفطاره ويقرأ جريدة الصباح ، فلايستطيع واحد من هؤلاء أن يتوقف للتساؤل عن معنى المكان والسرعة وحقيقة وجود الحيوان ومعنى الوهم واليقين وطبيعة اللغة والفكر ومكان تلقى الطعام فى الجسم وآلياته وضرورته ... إلى غير ذلك . نعم، إن فى أسئلة الفيلسوف افتعالاً وتصنعاً، لأنه لايقبل من حيث المبدأ بالوضوح الماثل الزائف، ذلك الوضوح الذى يأخذ عند العامى شكل «الأمر الطبيعى»، إنما يندهش من كل شىء ، بل ويستغرب أن تكون الأشياء على ماهى عليه ، ويريد أن يتصور كل الامكانات ، وأن يضع كل الفروض. إن هذا الافتعال والتصنع هو طريق معرفة ماهو جوهرى ، لأنه يساعد على ازاحة العرضى والكشف عن مستويات الأهمية للأشياء، وهو ليس افتعالاً وتصنعا إلا بالقياس إلى سذاجة العامى و «طبيعيته»، تماما بتمام كلغة العالم الطبيعى وآلاته وعملياته، فكلها مصطنعة ومفتعلة ولا توجد فى العالم العادى الطبيعى مباشرة.

وهناك الاتجاه القوى، بل الجارف ، نحو الاستطلاع. إن هذه الكلمة برنامج بحد ذاتها. فمقطعها الأول يدل على الاصطناع ، حيث إن الفيلسوف يحب أن يطلع على الأمور ، كل الأمور ويبذل فى ذلك جهدا كبيرا ، فلا يكتفى بأن يتطلع ، بل هو يستطلعُ كذلك ، ويجرى وراء التطلع جرياً. أما الاطلاع والتطلع فهو يعود فى النهاية إلى معنى إدراك الشىء بالبصر ادراكا مباشرا ، وكأن أعلى درجات الادراك هو ماشابه الإبصار . والاستطلاع غير الاستغراب ، فالأخير معنى كيفى يهدف إلى النفاذ إلى طبيعة الشىء ، والأول معنى كمى يهدف إلى استغراق شتى الميادين بقدر الطاقة. إن الفيلسوف لايرضى بحد أدنى من المعارف ، بل هو يسعى ويجتهد ويقلق من أجل الإحاطة بكل المعارف إن استطاع، وخاصة فيما يمس الموضوع المخصوص الذى يكون بصدد تناوله. إن الفيلسوف يريد أن يعرف كل التفاصيل وأن يطلع على كل جوانب الأمر ، ولايرتاح بينما هو يشك فى أن شيئا لا يزال بعيدا عن ادراكه ، وينبغى عليه أن يؤجل تصوراته واحكامه وتفسيراته وتوجيهاته إلى أن يرتاح إلى شمول ماجمع من المعارف . وهو أيضا يهتم بكل شىء ، أى بكل الأمور : إن مسرح الوجود لايحتوى على ماهو بغير أهمية ، كل شىء هام ، نعم هناك الأهم والمهم ، ولكن كل أمر مهم. والعلة فى ذلك أن نقطة الانطلاق المنهجية فلسفيا تقول إن مبادىء الكل واحدة، ولذلك فهى تحكم الصغير والكبير ، وتتجسد فى الأدنى والأعلى. إن الفيلسوف يهتم بالكون والانسان ، بالنجوم والأشجار ، بالمرأة والطفل ، بالفن والطبخ ، بالخلود وبالكذب. إن مكتبة الفيلسوف لابد أن تكون مكتبة شاملة

إن الموقف الفلسفى هو اهتمام بكل شىء. والاهتمام من الهم، أى أخذ الأمر مأخذ جد وتناوب التفكير عليه وعدم اهماله ، هذا فضلاً عن معنىٰ «الهم» السائد والذى يقرب من الانشغال المتوتر المقرون بالاحساس بالخطورة وعدم معرفة المآل، وهو مايجمع على «هموم». نعم، إن الفيلسوف يحمل هموم الانسانية على كتفيه ، كالشاعر العظيم ، ولكنه يحولها إلى قضايا وتساؤلات ومشكلات ، ويظل منشغلاً بها أبدا ، فالفيلسوف «مشغول» دوما ، متفكر دائما ، وقد يعيد التفكر فى أمر مر عليه وظن أنه انتهى منه .

فهل ندهش إذا رأينا الفيلسوف فى موقف اليقظة الدائمة؟ إننا نقصد باليقظة انتباه أدوات الادراك سائرها ، هذا هو الحد الأدنى لليقظة المقصودة. ولكننا نقصد على الأخص القدرة على التمييز وعدم التسوية بين غير المتساوى وعدم الانخداع بالظاهر ، ونقصد الوعى المتصل بشتى متطلبات الموقف الفلسفى الأخرى، وخاصة الوعى بالذات المفكرة ووعى الوعى . ومعنى الانتباه يدل عندنا على حس التوقع والانتظار لما هو جديد أو مؤيد أو معارض فى اطار مايقوم الفيلسوف ببحثه من وقائع وتصورات وعلاقات وأفكار ، ويدل على القدرة التفصيلية على تمييز الرئيسى من الفرعى والأساسى من الجانبى . إن الفيلسوف ينتظر بزوغ خيط الحقيقة من أى طرف ، لذا فهو يقظ منتبه كالحارس الذى لاينام ولايغفل. ومن هنا فلاشك فى أن الموقف الفلسفى قد يختلط أحيانا بشىء من الخوف، أو قل من التخوف ، وخاصة فى مراحل البحث الفلسفى الأولى ، حيث يكون فعل التفلسف، وهو فى مرحلة وضع التساؤل وصياغة الإشكال وتشوف الفروض وامتحان الإمكانات ، يكون مساويا للإطلالة على مجهول ، والمجهول دائما مصدر لخوف أو لتخوف ، هكذا علمنا أبونا الطفل، وفى الانسان البالغ طفل صغير مابقى .

إن فى الموقف الفلسفى حبا عارما للمعرفة ، وما الفلسفة فى النهاية إلا معرفة المعرفة ، فمن لم يرغب فى المعرفة على اختلاف ميادينها ، فليس من الفلسفة فى شىء. ومن قال تخصصى الفلسفة فلا شأن لى بالأدب ولا بعلم الفلك ولا بتاريخ الآلة ولا بالآثار ،ولابظواهر الاقتصاد وغير ذلك ، من قال ذلك فهو عن الفلسفة غريب. إن المعرفة للفلسفة كحبات الذرة لرحى الطاحونة ، ولاتنتج الرحى شيئا من غير حبوب ، وهكذا الفلسفة. ونستطيع أن نقول إن حب المعرفة للفلسفة يصير فى الواقع شوقا قويا وتحرقا واندفاعا ، ويدفع إلى التصميم وإلى كسر العقبات .

ومع كل ذلك ، فإن الموقف الفلسفى يتميز فى نفس الوقت بالتروى والصبر الطويل، فهو ذو طبيعة جدلية تكاملية تجمع مابين الحماس والاندفاع والصبر والتروى. والمقصود أن الفيلسوف لايصل إلى نتيجة إلا بعد توافر كل المادة الضرورية لعمله وبعد التأمل الكافى عليها، لأن موضوع الفيلسوف

انما هو الحقيقة فى النهاية ، والحقيقة تستحق كل تأن وكل ترو . ويتصل بسبب التروى أيضا آن الفيلسوف يدرب على ادراك أن الأمور ليست متساوية ، فينبغى عليه أولاً أن يحدد فى وضوح لكل شيء قدره ومنزلته ، وهو لهذا يحذر من التسرع ، فهو عدو الحكم السريع فى كل أمر، وفى أمور الفلسفة على الخصوص .

وهناك شكل من أشكال التسرع كثيراً مايكون بدون بذل أى جهد على الاطلاق ، وحيث يكون مصدر الحكم هو تراث الآخرين أو قرار فورى من صاحب الحكم : ذلك هو شكل الحكم التوكيدى الجزمى الذى لم يسبقه فحص ولا نقد . إن الروح التوكيدية مصدر خطر عظيم على الموقف الفلسفى ، لأنها تتساوى فى النهاية والانغلاق، بينما الفيلسوف الحق يترك دائما فى كل أمر ، وبعد الفحص والنقد والتأمل والتروى ، فتحة نافذة للتراجع ولإدخال الجديد . إن الفيلسوف يعى أن للعقل حدوداً ، ويستخرج من ذلك نتائجه، ومن هنا كان مما يميز الفيلسوف نوع من التواضع جوهرى ، وهو ليس تواضعا بإزاء الآخرين ، بل هو تواضع بازاء الوجود والحقيقة. ولا يتخلف الفيلسوف عن اعلان شكوكه، ولا عن توقفه عن الحكم بصدد هذا الأمر أو ذاك، إما مؤقتا وإما مطلقا . إنه يعى مدى الضعف البشرى ، وأننا مخلوقات هشة شديدة الهشاشة تريد أن تناطح المطلق ثم يكون الموت مصيرنا إن آجلاً أو عاجلاً . لذلك كانت قولة الفقهاء : «والله أعلم» جديرة بأن تنقل إلى المستوى الفلسفى. وأحيانا مايصل إعلان الشكوك إلى مدى قصى ، ليصبح مذهبا شاملاً أو قريباً من المذهب الشامل. ولما كانت شكوك الفيلسوف تخص الأوليات والأصول ، فان شك جدنا الحكيم ، من عصر الانتقال الأول ، التالى على نهاية عصر الدولة القديمة ، والذى سئم الحياة وأدرك غرور كل شيء ، يمكن أن يعد شكا فلسفيا .

وعلى كل الأحوال ، فإن الفيلسوف يلتزم بالمصارحة دائما مع اخوانه من أهل قومه وثقافته وأقرانه من البشر جميعا . وليس الدافع إلى ذلك هو احترامه لحق كل فرد آخر فى المعرفة باطلاق، وحسب ، ولا احترامه لعقول الأفراد الآخرين ، فقط ، وانما هو أيضا وقبل كل شيء احترامه للحقيقة ذاتها، وهى التى يسأل أمامها مباشرة فى ضميره . إن الفيلسوف لايخفى ولايخادع ولايكذب .

والتطبيق الايجابى لهذا هو أن الفيلسوف يؤمن بالتحاور ، على الأقل فى حده الأدنى ، وهو انتظار إجابة من آخر أو رد أو انتقاد أو استكمال ، فضلاً عن أن يعود هو إلى الرد لاحقاً. إن بعض الأنشطة العالية لاتفترض التحاور جزءاً من صميم عملها ، ومن ذلك الفن كله ، فالفنان ، وهو بسبيل القيام بعمله، يرفض تدخل أحد فيه ، وحين ينتهى منه يقدمه إلى الجمهور ليقول من يريد أن يقول شيئاً قوله فيه ، لا أكثر. وليس هكذا الفلسفة : فهى تقبل الحوار من الأساس ، لأن الفيلسوف

أول من يدرى حدود القدرة الفردية حتى لأعتى العقول. ثم إنه يعى مبدأ المساواة بين عقله وعقل سائر الآخرين ، فكل ما أقوله قابل للرد عليه من الآخرين ، ولن يوجد قول بشرى لايقبل الرد عليه، على شتى أشكال مفهوم «الرد» . ثم هناك ما أشرنا إليه منذ قليل من احترام صاحب العقل لعقول الآخرين . ثم إن هدف الفلسفة هو الاقناع ، والاقناع قد يحتاج إلى وقت وإلى مناسبة ، وإلى ترتيب مجدد. أخيراً ، فلعل مايأتى به الآخر أقوى مما لدىَّ، وعلى الفيلسوف الاستعداد للاعتراف بقوة موقف الآخر ، وللتخلى عن موقفه : أو ليست الحقيقة هى هدفه وليس إعلاء الأنا أو السيطرة أو المغالبة؟ إن التواصل مع الآخرين ، فى النهاية ، هو هدف كل فعل انسانى ، لذلك كان الفيلسوف يفكر فى الآخرين ، وهو يفكر فيهم وهو يكتب ، ويفكر ويكتب «لهم»، أى قاصداً أن ينتشر فكره أو مكتوبه بينهم ، فلا أقل من أن يهتم بآرائهم فيما يقول . ولك أن تقول ، تلخيصا لكل ماسبق ، إن الفيلسوف جدلى بالضرورة .

ويتضمن كل هذا الذى سبق نتيجة ألمحنا إليها ، ولكنها تستحق التوقف عندها لذاتها . تلك هى أن الفيلسوف يقبل امكان الخطأ ، وامكان مادونه من غير شك من نقص أو ماشابه . لقد سبق أن أكدنا على الضعف الجوهرى للطبيعة البشرية ، وخاصة فى شكل قصور القدرة العقلية عن الاحاطة الشاملة وكمال الأداء. فليس من الغريب أن يخطأ البعض ، وأن نخطأ جميعا حينا بين أحيان ، وليس من الغريب أن ينطبق ما أقول على أشياء دون أشياء غيرها ، فينقص بهذا قدر الشمول والعمومية ، وهو هدف للحكم الفلسفى. وليس من الغريب أن يصح ما أقول فى عصر دون عصر ، فى ثقافة دون ثقافة ، وإن لم نكن هنا فى ميدان الخطأ على الدقة بل فى ميدان عدم المناسبة أو عدم القبول ، ولكن النتيجة واحدة : وهى رفض مايقوله الفيلسوف . صحيح أن بعض الفلاسفة يقدمون مبادىء وتصورات تعيش مقبولة عصوراً طويلة ، وقد تظن ثقافات متعددة أنها تستطيع قبولها ، ولكن هؤلاء آحاد معدودون، وحتى هم يجوز عليهم الخطأ والنقص فى ميادين أخرى ، وعند قومهم وفى عصرهم ، فالمبدأ ثابت : وهو جواز الخطأ على كل بشر ، ولكن مداه يختلف مابين عقل وعقل . وينبغى أن نؤكد على نسبية معايير الخطأ ، لأن الأمر يتوقف على ماتضعه أنت من مبادىء أولى يقاس عليها القول ، فقد تكون متصلة بالاتساق المنطقى وحده ، أو بالمنفعة ، أو بالمناسبة ، وحتى فى حالة الإحالة إلى الاتساق المنطقى ، فإنه قد تختلف قواعده وما تبيحه وما تحظره . لهذا، فاننا ينبغى أن نميز بين الرفض للخطأ والرفض للاختلاف. فقد يقدم البعض نسقا فلسفياً ، وقد لا أستطيع أن أجد فيه خطأ من حيث الاتساق المنطقى الداخلى ، وهو أهم أسباب الحكم بالخطأ أو الصواب ، ولكنى مع ذلك لا أريد أن أقبله ، فأضعه جانبا جملة وتفصيلا ، فلا ينبغى أن يقال لى هنا : بل لاترفضه إلا إذا وجدت فيه خطأ. ذلك أن هناك مبدأ آخر قد أستوحيه ، وهو الارادة ، وليست الارادة

بمعزل عن العقل فى النهاية ، وقد سبق أن أشرنا إلى أن آلة الفعل الفلسفى ليست العقل وحده ، بل هي أيضا الذات المفكرة والوعى البشرى المركز المصفى .

وعند اكتشاف الفيلسوف لخطأ وقع فيه ، فإنه يسارع إلى الاعلان عنه ، تطبيقا لمبادئ المصارحة واحترام عقول الآخرين واعلاء الحقيقة فوق كل شيء .

ومن يقبل إمكان الخطأ على نفسه ، يقبله من باب أولى على الآخرين ، فتكون النتيجة موقفا أخلاقيا جميلا : هو موقف التسامح ، ليس فى شأن الحقيقة ، بل من حيث حقك فى الخطأ ، إن أمكن استخدام هذا التعبير . ويقوم هذا كله ، كذلك ، على مبادىء المساواة ورفض الروح التوكيدية .

ولقد تناولنا حتى الآن، من جوانب الموقف الفلسفي، ما يتصل بعلاقة الفيلسوف بالوجود («لا شئ طبيعي»، الاستغراب، الاستطلاع، الاهتمام) وبمادته التى يعمل عليها (اليقظة والانتباه، التخوف، حب المعرفة، الحماس والاندفاع، التروى والحذر من التسرع، رفض النزعة التوكيدية) وبالبشر الآخرين (المصارحة، إعلان الشكوك، التحاور، قبول إمكان الخطأ، التسامح)، وتحدثنا فى هذا الصدد الأخير عما قد ينظر إليه الآخرون بعين الرضا فى عمل الفيلسوف وسلوكه. ولكن ما هكذا ينظر الآخرون دائما إلى الفيلسوف، فهم أحيانا ما يرون فيه مصدر قلق وإقلاق لهم. فماذا فى موقف الفيلسوف مما يثير هذه الحساسية عند الجمهور بإزائه؟

إن الموقف الفلسفي، وهو الذى يرفض الوضوح الزائف الذى يأخذ شكل «الطبيعي»، يتجه بالطبيعة إلى رفض التكيف مع «المعتاد» من حيث المبدأ، ذلك المعتاد من أفكار وتصورات وعلاقات ورثناها من الماضى بالتقليد. إن المعتاد سلطة خطيرة، هى سلطة العادة وسلطة «الروتين» وسلطة القدماء، وله وظيفة، ووظيفة حيوية أحيانا، وهى الاستقرار وحد أدنى من الفاعلية، ولكن الوقوف عنده وحده يؤدى إلى الاستكانة وتنويم الفكر. لهذا فإن الفيلسوف، ومن حيث المبدأ، يرفض سلطة القديم لمحض أنه قديم، ويطلب دائما إعادة الفحص لكل المبادئ لحساب الفيلسوف ذاته. وهنا نجد جانبا من جوانب الاختلاف بين الفلسفة والعلم، فالعلماء الطبيعيون يبنون على ابحاث أسلافهم ويكملونها، ولا يعيدون الفحص فى المبادئ الأولى للعلم الطبيعى إلا بين كل «ثورة» علمية وأخري، وبين علم كل حضارة جديدة وأخرى قديمة. كذلك نجد الفحص الجديد لكل شئ ما بين فيلسوف واستاذه وما بين جيلين متعاقبين من الفلاسفة. وربما نضيف سببا آخر لهذه الظاهرة الأخيرة، إلى جوار إعادة الفحص الدائمة، هو أن الفيلسوف عادة ما يلتقى مع موضوعه، وهو الوجود فى النهاية، من نقطة بدء جديدة بالضرورة، ونقطة البدء الجديدة تستدعى لزاما اعادة فحص شاملة.

هذا الرفض للتكيف مع المعتاد يأخذ أحيانا شكلا متطرفا: هو التهديد لسلطات الوقت. لأنها ترى فى اعادة الفحص الدائمة وضعها هى ذاتها دوما موضع التساؤل، وهو موقف غير مريح لها، لأنها لا تدرى ما النتيجة ولا تطمئن إليها مقدما. ونقصد بالسلطة هنا كل جهة بشرية تزعم لنفسها أن لها وحدها، فى نهاية الأمر، حق القرار بشأن جانب من جوانب الحياة الانسانية: فهناك السلطة الاجتماعية وتلك اللغوية وتلك العلمية وتلك التكنولوجية وتلك الفنية وتلك الدينية وتلك الاخلاقية وتلك السياسية وتلك القانونية، إلى غير ذلك. وإذا كان صحيحا أن الفلسفة قد لا تتعرض دائما لكل هذه السلطات معا، ولا لأى منها أحيانا، ولا طول الوقت على كل الأحوال، إلا أن الفلسفة إذا ناطحت سلطة واحدة، تداعت لهذه السلطة سائر أخواتها، لأن السلطات تتضامن، لأنها جميعا تحافظ على الاستقرار وعلى إبقاء الأمور على ما هى عليه، وبينها نوع من العلاقات القيادية بحسب نوع الثقافة وبحسب طبيعة العصر، وما يثير الفرع يثير الأصل، والعكس أولي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فان الفلسفة تتعدى فحصها أحيانا لهذه السلطة أو تلك إلى شئ أهم: وهو أنها تعتبر نفسها هى ذاتها سلطة، وسلطة ذات مكان سام، لأنها تتحدث عن الوجود وعن الحقيقة، وهما قبل كل شيء وبعد كل شيء. لهذا نادراً ما كان موقف سائر سلطات العصر من الفلسفة موقفا مسالما مهادنا، فضلا عن أن يكون مؤيداً، وإنما تلجأ السلطات الكبري، وهى السياسية والدينية والاجتماعية على الأخص، إما إلى ضرب الفلسفة وإما إلى محاولة وضعها تحت ذراعها واستخدامها. وقد كان هذا هو الوضع المعتاد فى الماضي، والتاريخ الذى نعرفه يغلب عليه روح الاستبداد، وهو مالا يتناسب مع مفهوم تعددية السلطات وعلاقاتها السلمية المتكاملة، ونرى أن سبيل المستقبل، وهو الذى نرجو أن يكون سبيل تحرير الحياة الانسانية من الاستبداد بأشكاله، يمكن أن يتيح الفرصة أمام أشكال جديدة من العلاقات السلمية المتعاونة المتكافئة بين الفلسفة، وهى تمسك بين أيديها سلطة الفكر العقلاني، وبين سلطات الحياة الانسانية الاخري. فلنتجه من الصراع الدموى إلى التعاون المتكافئ الحر.

هذا عن تخوف السلطات من الفلسفة. والجماعات الفرعية ذاتها، والأفراد، قد تحتفظ ببعض من التخوف من الفيلسوف، لأنها قد ترى فيه الخارج على خط الجماعة، وهو دائما خط «متوسط»، بل قابل للهبوط، بينما الفيلسوف، فى أعين الجماعة، هو أعلى درجات «الصفوة»، أو هى قد ترى فيه على الأقل المستعد دائما للخروج على ذلك الخط. إن الخاصة والصفوة، وفى قمتهم الفيلسوف، هم دئما موضع احترام يشوبه شيء من رهبة، هذه الرهبة تتحول، بصدد الفيلسوف، إلى نوع من التخوف. ذلك أن الفنان ينتج أو يصف، وهو على كل حال يمتع، والعالم يقدم معرفة هى فى أغلب الاحيان معرفة محايدة، ولكن شأن الفيلسوف غير شأن الفنان والعالم: إنه يقدم الرأى الأصولى

الذى قد يقلب حياة الناس رأساً على عقب، وهو على الأقل من يستعمل لغة خاصة جدا قد تصل الى حد الاستغلاق على أفهام المتوسطين من البشر (وقد لا يكون الأمر كذلك فى الحقيقة، ولكنه يبدو هكذا على الاقل)، ثم هو الذى يضع كل شىء موضع التساؤل، وهو أمر غير مريح. هذه هى بعض معالم الصورة السلبية المتطرفة عند بعض جماعات المجتمع وفى بعض الأزمنة. وعلى الفلسفة أن تبحث عن حلول ناجحة لها. ومع ذلك فإن التاريخ قد عرف ألوانا من الفلاسفة المحبوبين، بل ومن الفلاسفة «الشعبيين»، مما يدل على تقلب الأمور.

ولا نريد أن ننكر أن فى الموقف الفلسفى ميلاً أساسيا نحو التمرد الدائم، أو قل هو تمرد كامن ينتظر الفرصة ليظهر، ولا أن هذا الميل، الذى يبدأ برفض القطع والتوكيد المطلق، قد ينتهى إلى قلب الأمور كليةً. ونتساءل: ولم لا، فى نهاية الأمر؟ إن كانت الأمور تحتاج، وتستحق، أن تقلب، فلتقلب بغير هوادة، فلا يبقى من مكان إلا للقوى الجدير المناسب من الأمور. ولكن هذا، مرة أخرى، لا يمكن أن يرضى أصحاب سلطان الوقت على اختلاف ألوان عباءاتهم. بل إن الأفراد العاديين قد يتخوفون من الفلسفة لمحض كونها لا تنتهى إلى شىء إلا بعد بحث ومفاضلة واستدلال يستخدم الاصطلاح وينزل إلى التفاصيل ويرتفع إلى الكليات والتجريدات، فيصيحون: إنه يتفلسف علينا! نعم إن الفيلسوف أحيانا ما يظهر للعامة وكأنه خطر على الطمأنينة العقلية الجمعية. ومن هنا اتجه بعض الفلاسفة إلى التمييز بين ما يقدم للخاصة وما يقدم للمجموع من الناس، وهذا التمييز يحتاج إلى فحص وتقدير ليس هذا مكانهما المناسب.

والجمهور ينسى أن ما قد يسميه تمرداً عند الفيلسوف إنما يدل على شجاعة عظيمة وعلى جسارة أكيدة، وهى سمة ضرورية لكل عظيم فى عالم الفلسفة، وعلى قدر الجسارة تقاس الفلسفات. وأول مظاهر هذه الجسارة هو فحص ما يبدو وكأنه من البديهيات الظاهرة عند الجماعة، وثانيها القدرة على تصور المختلف بل الضد لذلك، وثالثها القدرة على اقتحام أعلى المسائل، ورابطعها صراحة الاعلان عن نتائج البحث مهما تكن. إن الفيلسوف ينبغى عليه ألا يتراجع عن تصور كل امكان، منطلقا من مبدأ أن كل الأفكار والتصورات لها حق متساوٍ من حيث الأساس فى الوجود، وربما يثبت البحث أن فكرة قد تبدو «مجنونة»، فى أعين المجموع وحسب التقليد، هى التى سيثبت البحث أنها «معقولة» جدا. بل إنه لا ينبغى أن يتوانى عن احترام «العدم» قدر احترامه للوجود. إن كل شىء ينبغى أن يوضع موضع الفحص وموضع الاحترام، ومعنى الاحترام هنا هو الحق فى الاعتبار والنظر. ومن وراء هذا كله يقوم اعتقاد ضمنى فى أن هناك دائما أشياء جديدة لكى تكتشف ولكى تقال: الجديد أمامنا دائما وليس من ورائنا.

ولا شك آن ما يقال عن شذوذ آحاد من الفلاسفة قد أسهم فى زرع فكرة خاطئة عن شذوذ الفلاسفة عامة تم عن مغالاة الفلسفة وتطرفها من حيث هى فلسفة. ولا يعدم كل تخصص من يشذ فيه ويسلك ألوانا من السلوك تستحق استغراب الشخص المتوسط، وتقترب حالة الفيلسوف الذى هذا شأنه من حالة بعض الفنانين، سواء كانوا شعراء أم موسيقيين أم تشكيليين. إن السبب الحقيقى وراء رمى بعض الفلاسفة بالشذوذ، بمعنى اتخاذ آلوان من السلوك والملبس وطرائق التعبير تخرج عن المعتاد، انما هو أن الروح الفلسفى الحق هو فى جوهره احتجاج دائم على ثبات تصورات التقليد وخلودها، خاصة إذا ترجم هذا على شكل «تحطيم الأصنام».

إن حديثنا فى الصفحات الثلاث السابقة كان يتناول جانبا من الصورة السلبية التى تكونها بعض الجماعات فى المجتمع عن الفيلسوف، ونعود الآن إلى الحديث عن موقف الفيلسوف من حيث هو موقف عدل، لنرى أن وراء كل تخوف من عمل الفيلسوف إنما تقوم هذه السمة الأساسية التى ينبغى أن يتحلى بها كل فيلسوف وإلا لم يكن: تلك هى الاستقلال. إن الفيلسوف مستقل عن كل السلطات لأسباب عديدة، أهمها اثنان: الأول أنه هو نفسه سلطة، والثانى أنه مسئول أمام الحقيقة والعقل مباشرة. ومن هنا فانه ليس للفيلسوف نوع من المصلحة التى تكون عادة لسلطات أخري، من مثل السلطة السياسية والسلطة المالية والاقتصادية والسلطة الحزبية، ولا له منفعة يدافع عنها كما قد يدافع رجال الدين فى معظمهم عن منافعهم، وهم عدد كبير بينما الفلاسفة قلة قليلة بل افراد معدودون. الفيلسوف إذن مستقل عن سلطات العصر، وقادر على هذا الاستقلال لأنه بعيد عن لعبة المصالح والمنافع، اللهم إلا مصلحة الحقيقة والعقل، وهذه من النوع النظرى المعنوي، وهى لا تترجم إلى أموال أو مناصب. هذا هو الوضع المثالي، وندرى أن هناك اعتبارات تعوق هذا الاستقلال عن السلطات، وتبعد الفيلسوف أحيانا عن التجرد عن لعبة المصالح والمنافع، ونريد أن نعرض هنا لاعتبار واحد: وهو قيد الوظيفة على الفيلسوف. إن الفيلسوف بشر ككل البشر، وهو يحتاج إلى ما يقتات به ويؤمن حياته، وما لم يكن قد ورث إرثا يعيش على استثماره، فلابد له من العمل عند جهة ما، وهى فى النهاية ستندرج تحت سلطة من السلطات الاجتماعية، وهى فى العادة إما السلطة الادارية، شكلا سن أشكال السلطة السياسية، وإما السلطة الاقتصادية. والمعتاد فى هذه الايام أن يعمل الفيلسوف إما فى الجامعة، فيصير موظفا عند احدى الجهات الادارية، أو عند جهة خاضعة على نحو أو آخر، إلى مدى يقل أو يكبر، لضغوط السلطات الاقتصادية، أو أن يعمل بالكتابة فى مجلة أو دار نشر، وهى اما تابعة بدورها لجهة ادراية أو عليها نفس امكانات الضغوط المشار اليها

الوظيفة إذن، من حيث المبدأ، قادرة على أن تكون مصدراً لقيد على حرية الفيلسوف واستقلاله ومهما كانت الحلول، فإن الأمر سيعود فى النهاية إلى الفيلسوف ذاته وإلى ارادته فى علو الرأس والاصرار على الاستقلال.

ونرتفع ارتفاعة أخري، فى محاولتنا لتلمس جذور التصور العامى عن التعارض بين الفيلسوف وبعض الجماعات، لنجد أن الأمر يتعلق بسوء فهم حول علاقة الفيلسوف بالمجتمع عامة. إن التصور العامي يميل إلى اعتبار الفيلسوف خارجا عن الجماعة، أو على الأقل قادراً دائما على الخروج عن خط الجماعة (وقد نستخدم هنا كلمة «إديولوجيتها»)، ولكن الواقع المحتوم أن الفيلسوف عضو بالضرورة فى الجماعة وهى هى التى يتجه إليها بالمقال، فمن السذاجة اثبات الخروج والشذوذ من أول الأمر. إنما الفيلسوف عضو فى الجماعة وخادم لها، إلى جوار علاقته الجوهرية ببعد الحقيقة، وهو أيضا، من هذه الجهة، ممثل لتلك الجماعة. على أن عضويته هذه، وخدمته وتمثيله ليست، فى حالة الفيلسوف، على نحو ما تكون عليه فى حالة كثير من غيره. فعضويته ليست عضوية سلبية، يكتفى فيها بالاتباع، وخدمته ليست خدمة تنفيذ جزئي، وتمثيله ليس تمثيل المطيع الذى لا يهمه إلا بقاء الأمور على ما هى عليه أيا ماً كانت. إن الفيلسوف يهتم بجماعته بالضرورة، ولكنه لا يخدمها بأن يزين لها القائم لمحض أنه قائم، ولا يمثلها فى الحق والباطل، بل هو قادر، ويجد واجبا عليه، أن يشير إلى التغيير وأن يقترح الرفض. لقد سبق أن أشرنا إلى وجود نوعين أساسيين من الفلسفات: فلسفة التبرير لما هو قائم، وهذه وظيفة جوهرية لا شك فيها يقوم فيها الفيلسوف بارساء أصول معارف عصره وتوجهاته، وفلسفة الاقتراح بما هو جديد، وهذه هى الأخرى وظيفة جوهرية لحياة المجتمع وصحته العقلية والأخلاقية والاجتماعية على السواء. إن الجماعة ترضى عن الفيلسوف الذى يقوم بالدور الأول، وكثيراً ما تنظر بعين الشك إلى ذلك الذى يقوم بالدور الآخر. نعم إن الفيلسوف ممثل لمجتمعه، ولكنه أيضا قائد له، والقائد الحق لا يقود إلى التهلكة وعلى أساس الضلال، بل هو الذى يرشد إلى الافضل وإلى الحق، حتى ولو كره أهل التقليد والاتباع، وهم فى النهاية الكثرة الكثيرة. إن موقف الفيلسوف من مجتمعه يتداخل فيه القبول والرفض، المحبة والصرامة، التبرير والثورة، التمثيل والقيادة. إن الفيلسوف ليس مجرد عضو عادى فى الجماعة، بل هو مسئول عنها، ومسئوليته تناظر أهم المسئوليات الظاهرة، وهى من غير شك أرفع منها لأن أداءها يتم بتطوع من الفيلسوف، لا بتكليف ولا نظير أجر، ولأنها تمس أهم ما فى المجتمع: عقول أفراده ونفوسهم وأخلاقهم، أى ثقافتهم. نعم، إن من يدلك على الحق والباطل، والخير والشر، والجميل والقبيح، لهو أهم، من حيث الأولوية المعنوية، ممن يصنع لك خبزك ويبنى منزلك ويحميك من لص

أو معتد، رغم أن من يقومون بذلك هم الذين يقفون أمامك مباشرة. ولكن من قال إن الظاهر أهم من غير الظاهر؟ إن الفلسفة تهتم دائما بتحرير الانسان: بتحريره من قيد المعتاد وبتحريره من سجن التفاصيل اللا نهائية على السواء، بتحريره من وهم استبداد السلطة الواحدة وبتحريره من وهم جمود الفكر والتصورات والقيم جميعا. لهذا، فإن الفلسفة إنسانية دائما، وهى تهتم بالانسان فى ذات الفرد عضو المجتمع أكثر من اهتمامها به عضواً فى المجتمع. إنها حديث الانسان للانسان. وقد اتخذ هذا شكل الحديث للانسان الذى هو عضو فى ثقافتك وأمتك، ولكنه سيتخذ غداً، أو بعد غد، حديث الانسان للانسان بشكل مطلق، حين يتم توحيد الثقافة، على مستوى ما، على سطح الأرض.

ويتصل بهذا كله، أى بالبعد الاجتماعى لنشاط الفيلسوف فى مقابل البعد الفردي، أن الفيلسوف فرد وعضو فى المجتمع معاً، أو قل هو انسان بشخصه وهو ينتمى إلى الثقافة العامة لمجتمع ما وإلى الثقافة الخاصة لفئة أو طبقة فى داخل ذلك المجتمع نفسه معاً، فكيف سنميز فى انتاجه بين ما يتصل به فرداً انسانا وما يتصل به عضوا فى المجتمع العام وما يتصل به عضوا فى جماعة مخصوصة؟ بل إن هناك سؤالاً أبسط: هل ستتخذ توجهات الفيلسوف أشكالاً مختلفة بحسب كل صفة من هذه الصفات؟ ولنضرب مثالاً على المسألة الأولي، مسألة التمييز فى الانتاج الفلسفى فيما نعرف من شواهد التاريخ، وليكن حول كاتب له أهمية فى تاريخ الفكر المصرى الحديث، وإن كنا لا ندخله فى زمرة الفلاسفة، وهو أحمد لطفى السيد: فإلى أى حد سنستطيع أن نميز فى انتاجه بين ما يمثله شخصا وانسانا، وما يمثله مصريا كباقى المصريين، وما يمثله عضوا فى جماعة معينة هى ما سماه هو نفسه «جماعة أصحاب المصالح الحقيقية» (فى مصر)، أى طبقة كبار ملاك الأراضى الزراعية؟ وقل مثل هذا فى اليونانى أفلاطون: شخصا ويونانيا وسليل عائلة أرستقراطية، وفى اسبينوزا شخصا ويهوديا وهولانديا وصاحب حرفة، وفى غيرهم. انك لن تستطيع ان ترغم الفيلسوف على قطع انتمائه بمجتمعه أو بجماعته التى يرغب قصداً وإراديا فى الانتماء إليها، ولكنك قد تطلب إليه ان يحاول التجرد من المصالح الضيقة لجماعته ومجتمعه، ومن مصالحه الذاتية هو نفسه، ليرتفع إلى مقام الوعى الانسانى الخالص، على الأقل ذلك الممثل للثقافة التى ينتمى إليها. فقد ينتقد الفيلسوف مجتمعه مخلصا لثقافة ذلك المجتمع العليا، كما فعل الفرنسى سارتر حين انتقد سياسة السلطتين السياسية والعسكرية فى بلده فرنسا فى قمع ثورة التحرير الجزائرية، ولكنه هو نفسه الذى وقف إلى جانب حركة الاستيطان الصهيونية فى فلسطين ضد حقوق الشعب الفلسطيني. ثم كيف سيخرج الفيلسوف من جلده وهو يتكلم لغة بعينها ذات تاريخ معين؟ إننا نري، من كل ما سبق، أنه ليس من

السهل أن يتخلص الموقف الفلسفى من الانتماءات التى يولد الفيلسوف بها أو تلك التى يختارها بارادته، وكل ما سنطلبه منه هو أن يسعى إلى التجرد، وأن يقدم البرهان أو التبرير، على أشكالهما، وأن يحاول أن يتحرى الاتساق، الداخلى والخارجي، فى كل الاحوال.

إن الفيلسوف مسئول فى كل الأحوال عن جماعة ما وعن ثقافة ما، وهو لابد أن يكون بالتالى ملتزما أمام جهة ما. ولا شك أن هناك تفاوتات فردية قوية فى أوجه المسئولية والالتزام وفى درجاتهما. وإذا قبلنا نوعا من الالتزام بازاء المجتمع، فإن الالتزام الأكبر للفيلسوف ينبغى أن يكون بازاء الحقيقة. الحقيقة أهم من البشر نعم، حتى لو قيل لنا إنه لا توجد حقيقة إلا على نحو ما يتصورها انسان، ولكنه انسان يجتهد فى اكتشافها بالبرهان وبمراعاة الاتساق، وبعد الاجتهاد لا عليه شيء. إن الفيلسوف لابد أن يختار جانبا من أطراف الصراع الذى يدور كل يوم، وبأشكاله المختلفة، ومن يظن أن هناك فيلسوفا يستطيع أن ينعزل أو يعتزل، فهو واهم، والعزلة نفسها اختيار، ولكنه بالسلب ، وإذا كان الصراع اجتماعيا، فإن الفيلسوف هو الذى يدرى أن العدل وجه من أوجه الحقيقة.

نعم، إن الحقيقة سلطة أعلى من كل السلطات، وهى التى ينبغى أن يخشاها الفيلسوف، ووحدها، وأن يضعهافوق كل السلطات الأخري.

فإذا ضممت موقفه هذا بازاء الحقيقة، وموقفه السابق بازاء المجتمع، وضح لك أن فى الموقف الفلسفى جانبا أخلاقيا بارزا، يتمثل فى الجسارة والحرية والانسانية على وجه الخصوص.

ومن المسائل التى لا سبيل إلى الفصل فيها: هل هناك «مزاج» فلسفى يوجد فيمن يوجد فيه، فيصبح، أو يصير قادراً على أن يصبح، فيلسوفا؟ أم أن الأمر أمر تدرب وتوجه ارادي؟ ونقول من الآن إن اتخاذ الموقف الفلسفى ممكن عند كل من تتوافر فيه الصفات التى أشرنا إليها منذ بداية هذا الفصل.

الفصل الخامس

عوائـــق

ما أقل الفلاسفة، وما أكثر ما يشغلهم عن عملهم الجوهرى، وما أكثر ما يحول دون انتباه كثرة كثيرة منهم إلى أمور الفلسفة على نحو متصل متعمق.

إن هناك عوائق عامة تحول دون الاشتغال، ليس بالفلسفة وحسب، بل وبالعلم والفكر والمعرفة عموما، ومنها ثقل التقاليد واللغة الحاجبة والمصالح المقيدة ومحض الركون إلى الجهل، وأخيراً وليس آخرا عدم تأمين وجود المرء ذاته وعدم تأمين احتياجاته الأساسية كموجود حى. هذه العوائق تستحق المعالجة المفصلة، ولكننا نريد هنا أن نتوجه مباشرة إلى عوائق اتخاذ الموقف الفلسفى، وعوائق الاشتغال بالنشاط الفلسفى والسير على طريق المنهج الفلسفى، وعوائق التوجه إلى موضوع الفلسفة. وسوف نشير إلى هذه العوائق بشيء من الايجاز لأنه ربما سبقت الإشارة إليها على عجل، أو أكدنا على ضدها على نحو الإثبات الإيجابى، كل فى مكانه عند معالجة ميدانه.

أما عوائق الموقف الفلسفى، فهى الضد لكل التوجهات والسمات التى أثبتناها عند الحديث عن الموقف الفلسفى، ولكننا نشير إلى أربعة من هذه العوائق نريد التأكيد عليها أكثر من غيرها. العائق الأول هو الخضوع للمعتاد والمألوف. والحق أن التجربة الإنسانية، على أى مستوى كانت، تميل إلى التنظيم وتبذل فى هذا الشأن محاولات، حتى تنتظم على هيئة معينة، تستطيع عندها أن تكون منتجة وفعالة ومناسبة، فإذا بلغت هذه الدرجة مالت إلى المحافظة عليها، وأحيانا ما يتحول ذلك الانتظام إلى هيئة أعلى، هى هيئة النموذج، وهو ما نطلق عليه اسم النمط. فليس اتباع المعتاد والمألوف إذن بعيب فى ذاته، بل هو إنسانى جداً، وأحياناً ما يكون وظيفياً وإيجابى النتائج، وينطبق هذا على ميادين التعامل مع العالم ومع الآلات والأشياء ومع اللغة ومع المعاملات الاجتماعية ومع التربية جميعا، ولكننا إذا أتينا إلى ميدان الفكر بعامة، والفلسفة بخاصة، وجدنا هذه الميزة تتحول إلى نقيضها إذا أخذت على إطلاقها، لأن الموقف الفلسفى يقوم على الحرية، وعلى إعادة النظر الدائمة، من حيث المبدأ، وعلى إمكان اكتشاف الجديد دوما، فإذا ما خضع المرء لثقل التقليد ونظر إليه بعين التقديس حاد عن أول الطرق المؤدية إلى الموقف الفلسفى الحق.

وهناك شكل محدد للمعتاد والمألوف والتقليد حين يتحد هذا كله مع قوة اجتماعية تجسده وتدافع عنه، ذلك هو شكل «السلطة». ويكون الخضوع للسلطات، على تعددها بأنواعها، هو العائق الثانى فى وجه اتخاذ الموقف الفلسفى. إن العقل الخاضع لسلطة ما أعمى، أو هو منافق على الأقل.

ويتحول إلى أداة لخدمة مصالح قائمة، فيفقد صاحبه بذلك القدرة على الاستقلال، بما ينتج عنها من قدرة على إعلان المخالف وعلى الاحتجاج على تبات الاعتقادات، فلا يعود قادراً على تحمل مسئولية مجابهة الوجود والالتزام بإزاء الحقيقة، فضلا عن إسقاطه لمبدأ أن الحقيقة هى السلطة الأعلى. ونلاحظ عابرين أن إحدى السلطات التى ينطبق عليها هذا الحديث هى سلطة الفلسفات السابقة علينا ذاتها، ونشير مسرعين إلى أننا نحن المسئولون عن الخضوع لسلطتها وليس أصحابها. إن السلطة، أى سلطة، تميل بالضرورة إلى وضع «محرمات» فى وجه الخاضعين لها، والفلسفة لا تعرف محرمات لا تستطيع تناولها بالتساؤل وبالفحص عن مشروعيتها.

العائق الثالث الكبير فى وجه اتخاذ الموقف الفلسفى هو سيطرة الروح التوكيدية الإيقانية الجزمية على عقل المرء. إنها تؤدى إلى اتخاذ موقف الثنائية الباترة: «إما... أو...»، أو: إما أبيض وإما أسود، بغير ما اعتبار إلى ما بينهما ولا إلى ما هو خارج حدودهما، أو قل إنها تؤدى إلى سيادة النظرة الواحدية: الأمور هى على ما هى عليه وحسب، فتنتفى الروح النقدية، ولا يقوم إمكان للتشكك أو التمرد، بل قبول للوضوح الزائف، وللمعتاد والمألوف والتقليد، وخضوع لسلطة الرأى المتبادر أولا وتسليم لليقين المسبق الجاهز.

العائق الرابع هو الافتقار إلى الجسارة، جسارة تشوف المختلف، الذى بعض أشكاله التشكك وطلب إعلان البرهان والفحص عن المشروعية والأصول. إن الاستقلال والحرية تفترض الجسارة وتقوم عليها ولا تسير إلا معها. وإن الرغبة فى المعرفة ومحبة الاستطلاع لهما نتيجة لروح الجسارة.

أما عوائق القيام بالنشاط الفلسفى واتخاذ المنهج الفلسفى، فإنها تبدأ بالافتقار إلى روح المبادرة. لقد قلنا إن الفلسفة قفزة فى قلب الوجود، وهى هجوم وجسارة، واستقلال وحرية، وصبر ومثابرة، وكل هذا لا يقوم إلا مع توافر روح المبادرة، أى القدرة على ابتداء فعل التوجه بالسؤال، وعلى ابتدار فكرة أن تكون الأمور على غير ما نظن أنها عليه. إن من لا يستطيع أن يبدأ وأن يبادر وأن يبتدر وأن يهاجم لا يستطيع أن يكون فيلسوفا. إن روح المبادرة ليست وحسب دلالة على نفس عظيمة، ولكنها أيضا دليل على محبة كبيرة للوجود وللجماعة وللإنسان، لأن الفيلسوف لا يفكر لنفسه، بل باعتباره ممثلا للجماعة والإنسان

وبهذا الاعتبار الأخير، فليس فيلسوفا من لم تتقمصه روح الرسالة، أى الدافع الحيوى إلى القيام بأمر ما من أجل الآخرين. إنها روح الواجب الكريم الذى لا يفرضه عليك أحد ولا شىء، ولكنك تفرضه على نفسك وتوجه كل حياتك فى إطاره ومن أجل تحقيقه. إن الفيلسوف صاحب رسالة،

وكلما عظم أفق الرسالة عظمت الفلسفة وعلا شأن الفيلسوف. وصاحب الرسالة يسهر ويجد. ويصبر ويثابر. ويستعد للتضحية من أجل رسالته وما أشد افتقارنا إلى روح الرسالة!

العائق الثالث فى وجه النشاط الفلسفى، وفى وجه القدرة على اتخاذ المنهج الفلسفى خاصة، هو الافتقار إلى روح الإشكال، الذى هو البطانة الوجدانية العقلية معاً لعمل الفيلسوف. وروح الإشكال تفترض عدم الرضى عن القائم، أو على الأقل اصطناع عدم الرضى انتظاراً للوصول إلى التبرير العقلى أو التفسير الأصولى، كما أنها تفترض إمكان وجود المختلف، وهى من هذه الزاوية الأخيرة قرين الروح النقدية. إن وضع السؤال لهو أهم أحياناً من صيغة الإجابة عليه، وهو قد يكفى لإضفاء الصفة الفلسفية على فكر مفكر ما، ونقصد بالطبع السؤال الأصولى.

العائق الرابع هنا هو الافتقار إلى ما سميناه «براءة النظرة»، وهى القرين اللين الكريم لروح الإشكال، وهو بطبعه مقتحم غير مريح. والواقع أن القادرين على تحصيل الاعتياد على القيام بفعل «براءة النظرة» لابد أن يكونوا قليلين بل نادرين، لأنه يكاد يساوى خروج المرء عن جلده، ولأن اللغة والتقليد والانشغال بمتطلبات الحياة اليومية، فضلاً عن المصالح والانغلاق فى سجن النظرات الضيقة، كل ذلك يضع على بصر العقل وبصيرته حجبا كثيفة. إن القدرة على رؤية الوجود «من أول وجديد» أمر صعب، ولكنه ثمن لابد منه للفعل الفلسفى، وأصعب منه استمراره مدة طويلة حتى عند من حصله واعتاد عليه مرة أو مرات. إنه يعنى نفى القائم والتعرض لدوار الجديد المجهول.

العائق الخامس فى هذا الصدد هو الافتقار إلى القدرة على النقد والتمييز. وإذا كنت تظن أن أى شىء يتساوى مع أى شىء وكل شىء، فلست مهيأ بعد للقيام بفعل الفلسفة، الذى يقوم على تعدى مستويات من الظواهر وصولاً إلى أصولها، وعلى إدراك الكلى بين جزئيات، وعلى معرفة الأساسى والفرعى. ويلحق بهذا على الفور عائق سادس، قد يكون جزئيا، ولكنه يستحق الإشارة إليه بمفرده. وهو عدم القدرة على تعدى التفاصيل الجزئية. إن الحياة اليومية تفرض علينا الانغمار فى أفعال تخص محض الحفاظ على وجودنا، وتفعل هذا معظّمة من شأنه، ثم تتوالى الساعات والأيام، ونعتاد على قيد التفاصيل والجزئيات. إن الفلسفة قفزة من هذا السجن إلى عالم الكليات والتجريدات والعموميات والمبادىء والأصول، وكلها مما لا نقابل فى حياتنا اليومية. لذلك، فلا ندهش من رغبة الفيلسوف فى العزلة أحيانا، لأنها تبعده عن سجن التفاصيل التافهة وتسمح له بفعل "التركيز" العظيم، وهو إدراك الجوهرى، وتجاوز العينيات إلى الأشكال التجريدية الكلية.

أخيرا، قد يكون العائق، عند من تتوافر له السمات الأساسية للموقف الفلسفى والقدرات الرئيسية للقيام بالنشاط الفلسفى، قد يكون أمراً عمليا، ولكنه ذو أهمية كبرى: ذلك هو عدم إدراك

نقطة البدء السليمة، أو عدم العثور على نقطة البدء المناسبة، أى التى تتوافر فيها الخصوبة، بحيث تفضى به إلى اكتشافات جديدة أو إلى تجديدات متوالية أو إلى خيط رئيس يشد عديداً من المسائل والميادين. إن وضع صيغة السؤال يحتوى على أساس إجابته، ووضع السؤال الجيد يساوى نصف الجهد من أجل حل المشكلة، وكذلك الحال فى نقطة البدء السعيدة الموفقة: فهى التى تفضى إلى التجديد والابتكار والإبداع فى أقصاها، وإلى تيسير تناول أمر المبحث المعين بما يؤدى إلى الانتقال المنطقى من قسم فيه إلى ما يليه. انظر إلى لَفَّة من الخيوط المتركبة المعقدة، إن لم تنجح فى الإمساك بأول الخيط، ظلت العقدة على ما هى عليه، وانظر إلى عملية البحث عن مناجم المعادن وما شابهها، إن لم تصل إلى الموقع المناسب لتحفر فيه، ضاع منك كل شىء. لذلك فإن البحث الفلسفى يستلزم طول الإعداد، والصبر على بدايات تناول المسائل وعدم التسرع، وسبر غور كل الإمكانات، قبل تقرير اختيار مبتدأ أو طريق. إن الوقت الطويل الذى يضيع، وهو لا يضيع، فى تحسس أول البحث، يوفر عليك أوقاتاً مضاعفة فى اثنائه، ويضمن لك ثمرة ذات اعتبار. ويبقى بعد كل شىء، أن العثور على نقطة البداية السعيدة أمر لا يتوقف على جودة الطبع وحسن التدرب وتحصيل المعارف وحسب. بل يتدخل فى الأمر شىء من الحظ السعيد، وكل ما نستطيع أن نفعله هو أن نهيىء أنفسنا إلى أقصى درجة لاستقبال هذا الحظ السعيد. إن كثيرين يطلبون ويبحثون، وقليل من يجد.

ونأتى الآن إلى عوائق الانتباه إلى موضوع الفلسفة. لاشك إن الانغمار فى التفاصيل، وقد تحدثنا عنه بعض الشىء، يأتى هنا ليصبح مقد... ولنأخذه هنا على هذه الصورة: قبول الوقائع والجزئيات وكأنها غاية الغايات فى عملية فهم العالم. ولنسم هذا نفسه باسم جديد: إنه «السذاجة» العامية. هذه السذاجة، وهى فى النهاية قبول الأمور على ما هى عليه وحسب، أمر عادى وأمر منتشر ويوجد عند الجميع على أنحاء شتى وهو ... غير المتخصص، وكلنا فى نهاية الأمر غير متخصصين بصدد كثرة كثيرة من الميادين، فيكون موقفنا جميعا بصددها هو موقف «السذاجة»، مع اختلاف المضمون الموضوعى لهذه السذاجة بحسب الميادين. وتؤدى بنا هذه السذاجة فلسفياً، أو لا ـ فلسفيا على الدقة، إلى الانغمار فى الوضوح الظاهر الخادع، وإلى عدم الانتباه إلى منظور الكلى والشمول والأصول الجامعة والعلاقات المجردة وغيرها مما ماثل. إننا نكون هنا بصدد عدم الانتباه بالكلية إلى موضوع الفلسفة.

وهناك عائق مكمل يتماشى وينسجم مع العائق السابق، وهو عدم الاهتمام بالمعرفة لذاتها. إننا جميعا، فى المستوى المشترك، نعرف لنبقى على الحياة، لنستفيد، لنحصل المنافع. وقد يستغرق جهدنا للحصول على المنافع الحياتية كل وقتنا، وقد نقتصر فى ذلك السبيل على جزء من وقتنا، ثم لا نفعل

شيئا آخر اللهم إلا ترك الوقت يمر ولكن هناك بيننا من يتجاوز البحث عن المنفعة إلى السؤال الخالص ووضع المشكلات المجردة، وكثرة منها قد تبدو في البداية غير متصلة بالمنافع ولكنها تعود لتبدو عند التأمل وبعد التراكم أنها متصلة بها، كمعرفة حركة الشمس عند الإنسان الأول، ومعرفة طبائع الأعداد واختلاف الأشكال الهندسية، إلى غير ذلك. المهم إذن ليس نتيجة البحث ومدى استخدامه العملي، بل المهم هو الدافع المباشر الأول نحوه. والبحث الفلسفي لا يمكن إلا أن يكون نظريا مجرداً، لأنه يرتبط بتنظيم كم المعارف المتراكمة وإرجاعها إلى مبادىء عامة، فلابد إذن من أن يكون الدافع إليه هو الرغبة في المعرفة لذاتها. وساذج من يظن أن هذا الخاطر لم يأت على قلب بشر قبل جماعة اسمها اليونان، بل هو مرتبط بتطلعات العقل الإنساني التلقائية، على شريطة أن يتوافر لها من الظروف المناسبة، ومن الاستمرارية، ما يسمح لها بالانتظام.

ويتصل بهذا عائق ثالث من النوع العملي: هو محض عدم وجود وقت الفراغ، إما بسبب الانشغال بكسب ضرورات الحياة، وإما للانشغال في تحصيل المعارف الأساسية. ولهذا فإن الفلسفة لا تظهر إلا بعد تراكم المعارف واستقرار طرائق البحث في العلوم الجزئية، فهذه المعارف والعلوم هي في النهاية مادة ضرورية يعمل عليها الفيلسوف، فضلاً عن كونها إشارات إلى موضوع الفلسفة الأكبر، وهو الوجود. ويتحول هذا العائق من مستوى شخصي إلى مستوى بنيوي إذن، حين نطلق عليه تسمية جديدة هي: عدم تراكم المعارف بما يكفي لتكوين مادة يتأمل عليها الفيلسوف بعد أن يكون قد جمعها غيره. ونسارع هنا لنقول: إن من أسباب عدم ظهور فلسفة مصرية إلى اليوم عدم تراكم المعارف والعلوم التي تكون من صنعنا ومن وجهة نظر ثقافتنا الجديدة، فيكون على الفيلسوف الجديد أن يبدأ، ليس بالتأمل على تراكم المعارف، بل باقتراح وجهة الثقافة الجديدة برمتها والإشارة إلى مبادىء تأسيس العلوم الجديدة، كل العلوم على حد سواء.

أخيراً، وليس آخرا، وفي حالة انتفاء العوائق السابقة، قد يكون العائق هو انتفاء القدرة على التأصيل والنظرة الشمولية وعلى التأصيل عند الشخص صاحب المعارف والمهتم بالمعرفة لذاتها، وربما يتواكب مع هذا افتقاره إلى حسن إدراك العلاقات، ويمكن أن تظهر البحوث النفسية مدى أهمية ارتفاع القدرة على إدراك العلاقة، أو تصورها، للذهن الفلسفي.

الفصل السادس

الفلسفة كتخصص

أولاً : أنواع من الفلسفة

اسم الفلسفة اسم عام يستخدم على مسميات قد تختلف فيما بينها اختلافا بيِّناً، كما فى الاستعمالات التالية: فلسفة ابن رشد، فلسفة قاسم أمين، فلسفة اللبرالية، فلسفة الاستعمار البريطانى، فلسفة القومية، فلسفة غاندى، فلسفة الرياضيات، فلسفة الخطة الخمسية، فلسفة وزارة الصحة فى مواجهة الأمراض المتوطنة، إلى غير ذلك من استخدامات تختلف كثيراً فيما بينها. ويمكن أن نميز بين الفلسفة الصريحة الموعى بها وتلك الضمنية وغير الموعى بها على مستوى الشعور المباشر، وبين الفلسفة الواضحة وتلك المضطربة، وبين الفلسفة الاحترافية وفلسفة الهواة.

أما الفلسفة الصريحة، فإنها تلك التى يقصد إليها قصدا، من حيث واضعها، والتى يكون الانتماء إليها موعى به وشعوريا، من حيث متبعها. ويكون واضع هذا النوع من الفلسفة ومتبعُه واعيين بمسائلها وأهدافها وبطبيعة الاختلاف مع الآخرين بشأنها، وقد يعيان كذلك تمثيلها لمصالح جهة ما. وعادة ما يكون واضع الفلسفة الصريحة فرداً بعينه. والفلسفة الضمنية هى على العكس من سابقتها الصريحة، وعادة لا يكون لها واضع فرد، بل لا تكون موضوعة على هيئة مقررة محددة فى شكل نص، أو على الأدق فى شكل مجموعة متوالية من القضايا. ومن أمثلة هذا النوع الضمنى «فلسفة المصريين القدماء»، «فلسفة العلم الطبيعى»، «فلسفة قاسم أمين»، «فلسفة عصر النهضة الأوربية»، إلى غير ذلك مما شابه.

والفلسفة الصريحة تكون واضحة فى العادة، ولكن ليس هناك ما يمنع من أن تكون مضطربة أيضا، وكذلك الحال بالنسبة للفلسفة الضمنية، فقد تكون أحيانا واضحة غير مضطربة رغم عدم تقييدها فى شكل منظم. ذلك أن المقصود من الوضوح هنا إنما هو تنظيم المواقف والاتجاهات، إن لم يكن القضايا، واتساقها فيما بينها، وبروز الاختلاف بينها وبين ما يغايرها، أى أن معيار الوضوح هو وجود نوع من الإطار المرجعى القادر على الإشارة إلى خط الاتساق وعلى فرز المتناسب وغير المتناسب. أما الفلسفة المضطربة، فهى غير ذلك، ويرى بعض الباحثين، على سبيل المثال، أن فلسفة الفرنسى جابريل مارسل، من القرن العشرين الميلادى، هى فلسفة مضطربة لا تكاد تعرف لها خيطا رئيسيا أو تنظيما من نوع ما، ولا نقول «نظاما»، بل هى جمع من التحليلات والنظرات المتراكمة أو القائمة جنبا إلى جنب دون علاقة عضوية. هذا بينما يمكن أن نقول إن هناك فلسفة واضحة، وإن

تكن ضمنية، لقاسم أمين، وكذلك لعصر النهضة الأوربية (بمعنى مجموع التوجهات العامة المتسقة فى هاتين الحالتين).

وأخيراً، فقد تكون الفلسفة صريحة، ولكنها تكون من فعل الهواة، لا من فعل أهل الاحتراف فمن هو المحترف فلسفيا؟ إنه ذلك الذى تعلم ألف باء تاريخ الأفكار الفلسفية تعلما مقصوداً ولذاته وتفرغ للبحث فى المسائل الفلسفية وقتا كافيا، وأصبح على دراية بالمنهج الفلسفى وتكونت عنده سمات الموقف الفلسفي، وأصبح أخيراً، وليس آخرا، قادرا على فهم المصطلح الفلسفى واستخدامه استخداما صحيحا. أما الهاوى، فإنه الذى يعرف شيئا أو أشياء عن الفلسفة، إلى جانب معرفته لأمور أخرى ربما تخصص فى بعضها، فليست درايته بالأمور الفلسفية دراية المتفرغ، وربما وصل إلى تناول ياء الفلسفة من دون أن يعرف ألفها وجيمها. فإذا حدثنا أحدهم عن كتابات فلسفية لآينشتين، فإنما هى كتابات هاو، وإذا قيل لنا «فلسفة شبلى شميل» أو «فلسفة فريد وجدى»، فإنما هى فلسفة هواة، وكذا «فلسفة جوته» و«فلسفة طاغور»، وما شابه.

إن الذى نقصد إلى الكلام عنه فى هذا القسم إنما هو نوع الفلسفة الصريحة التى يقدمها المحترف (وليس المحترف بالضرورة أستاذا فى الجامعة، كما قد يتبادر إلى الذهن خطأ، وكما سنرى من بعد عند حديثنا عن الفلسفة والجامعة).

ثانياً : الفلسفة من حيث هى صنعة واحتراف

الفلسفة، كنشاط، قد تكون مدار حياة المرء، يقف عليها حياته وتصبح حرفته التى يعرف بها، وقد يقتات من إنتاجه فيها، وإن لم يكن هذا ضروريا، بل ربما كان مضراً، لأنه قد يعوقه عن إعلان مواقفه الحقيقية خشية إملاق. وقد سبق أن عرفنا المحترف فلسفياً، وأهم ما نود أن نؤكد عليه هو أن من لا يعرف الصغير لا يعرف الكبير، ومن لم يبدأ من الألف لن يتمكن من السيطرة باقتدار على الياء، أما هؤلاء الذين يقفزون إلى ما بين الألف والياء، بل إلى الياء مباشرة، فسرعان ما تظهر سذاجتهم، بل وضعف ما يقدمون، كضعف بناء بنى على غير أساس وبغير تملك الصنعة عند بانيه. ثم إن المحترف هو الذى تتوافر عنده «الحساسية» الفلسفية التلقائية التى لا يمكن تحديدها أو تعريفها فى كلمات مقيدة، بل هى أقرب ما تكون إلى حساسية أخصائى الأساليب الفنية والعارف بأنواع الأقمشة المتنوعة من لمسة إصبع واحدة.

ولكن الاحتراف والتخصص، خاصة إذا بولغ فى شأنهما، قد يصبحان مصدر خطرين كبيرين. خطر التقعر وخطر التقوقع. أما التقعر فإنه خطر ماثل أمام كل أخصائى وفى كل تخصص، حين

يتحدث الأخصائى بلغته الاصطلاحية، وقد تكون مغرقة فى البعد عن الصلة مع اللغة الاعتيادية. وحين يتحدثْ الإخصائيون فيما بينهم على ذلك النحو، وهو ما نشاهده مثلا فى حديث بعض الاقتصاديين وبعض علماء السلوك النفسى والاجتماعى. إن التقعر مفسد لاجتماعية الفلسفة، حيث أكدنا مرارا على أن الفلسفة الحقة رسالة إلى الآخرين يقوم بها ممثل عنهم، وهو مفسد لصلة الفيلسوف السليمة مع الوجود، حيث ينتهى التقعر إلى الانسحاب فى إطار لفظى يفقد صلته مع الوقائع ومع أفكار البشر الآخرين شيئا فشيئا، حتى لينعزل الفيلسوف المتقعر أو يكاد عن التواصل المباشر مع الجمهور، وهو ما نشاهد أمثلة عليه عند بعض الوجوديين، من أمثال الألمانى هيدجر، كما يؤدى التعقر فى النهاية إلى عزوف الجمهور عن الفيلسوف وعن الفلسفة بأسرها. وهذه النتائج جميعا تنتج أيضا عن التقوقع، وهو انعزال الفيلسوف المغرق فى الاحتراف والتخصص والمسجون فى لغته الاصطلاحية عن الاتصال بالواقع الحى، الذى هو فى النهاية الوجود الشامل الموضوعى والتقوقع ضار بمصداقية الفلسفة، وضار أيضا بوظيفتها الاجتماعية الجوهرية، ويؤدى هو الآخر إلى هجر الجمهور للاهتمام بالفلسفة. نعم، إن الحكمة التى ينبغى اتباعها هنا هى: خير الأمور الوسط، أو قل: لا افراط ولا تفريط. ذلك أن الفيلسوف إن تخلى عن خصوصيات الفلسفة وضروراتها فلن يكون من هو، ولكنه إن غالى فيها أفسد عليها وظيفتها الاجتماعية والإنسانية، أما الجمهور فإنه من المفهوم أنه لا يقدم منه على الفلسفة إلا من أعد نفسه للتواصل معها، بالارتفاع بجهده إلى مقامها، ويكون فى جهده ذاك متعة أى متعة بعد منفعة عقلية، بل واجتماعية وإنسانية، لامراء فيها. وخلاصة القول أن الفلسفة لابد أن تكون صنعة احتراف وتخصص، ولكنها فى نفس الوقت ينبغى أن تتذكر دائما أنها فكر إنسانى يتحدث فى النهاية إلى الآخرين عما يهم سائر البشر ويخصهم: عن الوجود والحقيقة.

ثالثاً : بعض نتائج التخصص

من هذه النتائج أن الفلسفة ينبغى أن تكون تنظيما وأن تكون أداة للتنظيم. أما كونها تنظيما، فمن حيث عرض خطواتها، فينبغى أن تكون معروضة على نحو منظم فيه الأول والوسط والآخر، البدايات والوسائل، والنهايات والأهداف، وأن تكون محددة اللغة. أما كونها أداة تنظيم، فمن حيث مضمونها، فالفلسفة فى النهاية أداة لتنظيم المعارف أو لتنظيم قوى العقل أو لتنظيم القدرات الإنسانية أو لتنظيم القيم، إلى آخره، على نحو شمولى أصولى، وهو ما يعنى فى كلمة واحدة: الوضع فى ترتيب. ونفس هذا المعنى هو الذى نعبر عنه حين نقول إن الفلسفة معرفة المعرفة، فهى

ليست معرفة مباشرة لوقائع التجربة الإنسانية على نحو معرفة العلوم الجزئية ومعرفة الخبرات المخصوصة، فهذه كلها تتناول موضوعا لها جوانب دون غيرها من الوجود، فتأتى الفلسفة لتأخذ نتائج كل العلوم والخبرات المخصوصة (من مثل الخبرة الأخلاقية والخبرة الفنية) لتضمها معاً، أو تحاول ذلك على الأقل، من أجل القفز إلى الوجود الشامل، فهى معرفة المعرفة من أجل الوصول إلى تصور عن الوجود الكلى.

من نتائج التخصص أيضا أن هناك خطر اختلاط الفيلسوف بالاستاذ، أى الخلط بين مقام العمل الفلسفى الإبداعى ومقام مهنة تدريس الفلسفة، وفى الجامعة على الأخص. والأمران مختلفان تماما، وقد يشوش الثانى على الأول إن اجتمعا. ونكتفى هنا بالإشارة إلى ذلك الخطر، لأن الموضوع يحتاج إلى تناول مفصل ليس هذا مكانه.

الفصل السابع

من الفلسفة إلى الأصوليات

إننا نقترح اطراح اسم «الفلسفة» واتخاذ اسم «الأصوليات» بديلاً عنه للدلالة على نفس ميدان الاسم الأول.

إن ما نقترحه ليس أمر تغيير فى الاصطلاح وحسب، إنما هو تغيير فى المفهوم، وهو أيضا، وفى المحل الأول، تغيير فى إطار المفهوم وفى أبعاده.

ولنجب أولاً عن هذا السؤال: لم هذا التغير؟

إن لفظ الاصطلاح ذو أهمية بذاته، ونتحدث هنا عن الاصطلاح بعامة، لأن اللفظ يحدد منذ النطق به «المجال المعنوى» الذى يسبح فيه الاصطلاح، ويحدد بذلك جزءاً من معناه ومضمونه وقدرته على الإشارة والإثارة. فانظر مثلا إلى لفظ «الايديولوجيا» تجده منذ النطق به مثقلاً بتاريخ طويل وبتراث متعدد المناحى متناقضها، وتكون أنت نفسك مضطرا إلى التعامل مع هذا التراث أو مع قسم منه على الأقل، بينما قد لا يكون هذا من شأنك، وقد لا يكون ذلك التراث تراثك ولا يخصك فى قليل ولا كثير، بل قد لا يهمك على التمام.

فماذا يفعل بنا لفظ «الفلسفة»؟ إنه يجرنا ويربطنا إلى تراث ليس بتراثنا، هو ثقافة اليونان وفكرهم، وإلى ثقافة الحضارة الغربية وفكرها، وهو ليس لنا فى شيء، ولا يخصنا، وإن كان قد تهمنا معرفته معرفة موضوعية، لأسباب تتصل بصراعنا الحيوى مع حضارته، أى معرفته من الخارج. والنتيجة الضرورية لهذا الربط هى أن نظل فى موقف العالة على الغرب، الذى يدعى أنه سليل اليونان وممثلهم الحى. وهذا الموقف يأخذ شكلا محدداً هو شكل التلمذة الأبدية، لأن ثقافة مختلفة لن تستطيع مطلقا أخذ فكر ثقافة أخرى لنفسها، وكل ما تستطيعه هو معرفته معرفة جيدة إن استطاعت، وعلى مستوى خاصة العلماء، أما أن ينتشر خارج هذه الحلقة الضيقة، وعلى مستوى غير مستوى المعرفة، فهيهات هيهات، وكل ما يظنونه أمثلة على ذلك إنما هى ظواهر مزيفة وغير مشروعة وليست بذات حياة، وسرعان ما تموت بعد وقت أو آخر.

وقد يقولون، دفاعا عن إمكان الأخذ عن ثقافة أخرى من جهة، وهجوما على ما ندعيه من أن لفظ «الفلسفة» ليس من تراثنا فى شيء، إنه قد حدث بالفعل أن اتخذت الحضارة الإسلامية اسم الفلسفة وأطلقته على بعض جوانب نشاطها الفكرى، فالكلمة والاصطلاح موجودان فى بطون كتب

هامة من كتب تراثنا الإسلامي، وفعل الأخذ عن اليونان ثابت لا يدحضه إلا من يدحضه نور الشمس.

ونقول: إن الإدعاء الأول، أن اصطلاح الفلسفة اصطلاح من تراثنا، إنما يقوم على الإدعاء الثانى، أن الفلسفة اليونانية أصبحت جزءاً لا يتجزأ من جانب من الحضارة الإسلامية، وتم فعل الأخذ بها وقبولها، حتى ليقال «الفلسفة الإسلامية»، فالأمر يتعدى محض المعرفة، إلى مستوى الأخذ والقبول، نقول إن الإدعاء الأول يقوم على الثانى، فإن نقضنا الثانى انهار الأول من تلقاء نفسه. ونحن نقول إنه لم يحدث أن قبلت الحضارة الإسلامية تراث الفلسفة اليونانية ولا اعتبرته جزءا منها، على نحو ما كانه علم الكلام أو علم الفقه بل ومبحث التصوف. فكيف نفعل بأسماء «الفلاسفة الإسلاميين»، من الكندى إلى ابن رشد؟ وكيف نفعل بأسماء كتبهم بل بصفحاتها التى لا تزال تطبع إلى اليوم؟ نعم هؤلاء وجدوا وتلك وجدت وموجودة، ولكن كل ذلك لم يكن إلا ظواهر هامشية لم تستطع أن تغرس لها أصولاً ولا جذوراً فى أرض الحضارة الإسلامية، فسرعان ما أطاح الهجوم على الفلسفة، وهى فى الحق فلسفة اليونان معربة، أطاح بمصداقيتها ثم بوجودها الفعلى الحى بين جنبات الثقافة الإسلامية فى أى بلد من بلادها. نعم وجد فلان وفلان، ولكن كم وصل عدد هؤلاء «الفلاسفة» الإسلاميين (وعندنا أنهم ليسوا بفلاسفة على الدقة، ولكن هذا حديث آخر)؟ إنهم بضع عشرات فى نهاية الأمر، ولن يصمدوا فى المقارنة مع آلاف المتكلمة وعشرات الآلاف من الفقهاء والأصوليين إلى يومنا هذا. نعم وجد من سموا أنفسهم «فلاسفة» ووجدت كتبهم وعرفت آراؤهم، ولكن كل ذلك ظاهرة «غير مشروعة» و«غير شرعية»، ولهذا سرعان ما أخمدت نارها، واستطاعت الثقافة الإسلامية أن تعيش مئات السنين، مهما كان نوع حياتها ذاك، دون حاجة إلى «فلسفة» مزعومة على تلك الوتيرة. إن ذلك ظاهرة غير مشروعة وغير شرعية (بالمعنى القانونى لا بالمعنى الدينى) بناء على ما سبق أن بيناه فى إيجاز فى مكان سابق، من عدم إمكان أخذ ثقافة لفكر ثقافة أخرى، وكل ظاهر لأخذ مزعوم لا يكون صحيحا، ومآله إلى زوال. إن الواقع ليس دليلاً على المشروعية دائما.

وهكذا، فإنه ليس من الصحيح أن الحضارة الإسلامية «أخذت»و«قبلت» بتراث الفلسفة اليونانية، وإنما هم بضعة أفراد على الهامش، ومهما كان أمرهم من حيث عظم العقول وامتداد الإنتاج فإنهم لا يمثلون الثقافة الإسلامية، وهم فى أحسن حالاتهم شارحون لما استطاعوا فهمه من الفلسفة اليونانية، فهم متعلقون بتاريخ هذه الفلسفة وثقافتها، وليس بالثقافة الإسلامية إن نحن أردنا الدقة. فينتج عن هذا أن اصطلاح «الفلسفة» ليس من تراثنا على نحو مشروع وشرعى، وليس من دليل أقوى على ذلك، من أنه اختفى على التقريب وحرِّم طوال مئات من السنين فى حياة الحضارة الإسلامية الأخيرة،

ولم يحدث لها أن أحست بضياع شيء جوهري، ولا هكذا علم الكلام ولا هكذا علم الفقه، إن تصورنا افتراضا اختفاءهما من حياة الثقافة الإسلامية، فهي لا تقوم على الإطلاق عند ذلك.

وقد يقول قائل: فليكن الأمر على ما تريد أن تصور، ولكن الكلمة موجودة وقائمة، فضع فيها من المعاني ما شئت، فكلمة قائمة خير من لفظ مصنوع تبدأ به ابتداء. لقد أوردنا من قبل رداً أوليا وعاما على هذا الموقف: إن أي كلمة ليست مجرد حروف، بل هي كيان، بل بنية، تفرز بذاتها إشارات وتضع مجالاً وتشير إلى تاريخ، ولكلمة «الفلاسفة» تاريخ ومجال وإشارات ليست مما يخصني، فضلاً عن مضارها جميعا، كما سنعود إلى ذلك بعد حين. والحق أن دعاة الإبقاء على الكلمة سوف ينتهي الأمر بهم إلى أن يكونوا من دعاة «التغريب»، أي السير في أذيال الحضارة الغربية. فكم منهم يريد ذلك على الحقيقة: أن يكون في مكان التابع الأبدي؟

ثم إن تغيير الكلمة هو من مظاهر التجديد الشامل في شتى جوانب ثقافتنا الجديدة الذي ندعو إليه. إن هذا التجديد هدف أساسي، وشموله شرط لنجاحه، لأن التجديد إما أن يكون شاملاً وإما لن يكون.

هذه هي دواعي الاقتراح بنبذ اسم «الفلسفة»، وقبل الإشارة إلى فوائد الأخذ بالاسم الجديد «الأصوليات»، نحدد تحديداً مضار الاستمرار على الاسم السابق.

الخطر الكبير هو الذي تشير إليه تجربة ما يسمى «بالفلسفة الإسلامية»: لقد أخذ أولئك المتفلسفة بالكلمة فوقعوا على الفور في شرك الثقافة الشائخة، بل المتحجرة في وقتهم، تلك اليونانية، وظنوا أن مشكلاتها هي مشكلات كل فلسفة وكل عقل وكل إنسان، فلم يكادوا يفقهون شيئاً. إن النسبية الثقافية كانت بعيدة تماما عن أفقهم، فوقعوا في حبائل وهم المطلق. إن مشكلات الفلسفة اليونانية هي مشكلات اليونان وحدهم، لأنهم هم الذين صاغوها ابتداء من تجربتهم، ولن تكون تجربتك تجربة الآخر، يصح هذا على المستوى الفردي، حتى بين أخوين، ويصح على الأولى بين أمم مختلفة وثقافات مختلفة. فلن نقع إذن في شرك الثقافة الغربية، حين نأخذ باسم الفلسفة.

ولم نذهب بعيداً ولدينا حالة صارخة هي حالة جامعاتنا جميعا حين صاغت برامجها على النموذج الفرنسي حينا وذلك الانجليزي حينا، أو عليهما معا، ثم على شقيقهما الجديد، ذلك الأمريكي؟ فهل فهم طلابنا شيئا حقيقيا؟ لم ينالوا إلا الضياع وسوء الظن بأنفسهم وسوء إعدادهم لخدمة أهلهم وثقافتهم وشعوبهم وأمتهم الجديدة المتكونة. هل حدث وأخذ الغرب بشيء من بحوثهم التي كتبوها بالعربية وجعلها من مراجعه ومن «تراثه»؟ بالطبع لا، لأنه لا يعتبرها من تراثه.

وهو محق فى هذا، فهل سنظل نصرخ للغرب: بل نحن معكم، نحن منكم، آلا من نظرة؟ سذاجات فى سذاجات، وشر البلية ما يضحك.

إن الاستمرار على أخذ اسم «الفلسفة» سيزيد من قيدنا إلى وهم خطير هو وهم «المركزية الغربية»، أى نظرة الغرب إلى ذاته على أنه مركز الحضارة، كل الحضارة، ومركز الإنسانية، بل زبدتها وهدفها الأخير، وما ينتج عن هذا من اعتبار كل التاريخ السابق مجرد تمهيد للإنسان الغربى، وعلى الأخص اعتبار كل الشعوب مجرد أدوات «للإنسانية» المخصوصة الممتازة تلك. نعم، إن كثيرين منا يأخذون بهذه «المركزية الغربية»، فيكونون أعظم مثال على «الاغتراب» و«الاستلاب»، يفعلون ذلك بأيديهم، فيصبحون على الهامش فى مجتمعاتهم وبإزاء الغرب ذاته فى نفس الوقت. فيضرون بالأولى، التى تبحث عن الذاتية وعن التجديد الحق، ويقفون بإزاء الغرب موقف الضعيف الذى يحس بإهمال «النموذج» له، بل باحتقاره، وغاية ما يفعله هذا «الأب المدعى» لابن مزعوم ليس من صلبه هو أن يستخدمه ليجر إلى التبعية له كل المجتمع الذى ينتسب إليه ذلك «الابن» الذى لم يتبنه الغرب وإنما يريد الالتصاق به إدعاء واغترابا، وعلى غير طائل على كل الأحوال.

نعم، نحن نريد لشعوبنا ولثقافتنا الجديدة التى هى بسبيل التكون ألا تتوه فى مشكلات غيرها، خاصة إذا كان ذلك الآخر، وهو الحضارة الغربية، حضارة بسبيل الانهيار مهما أظهرت من مظاهر القوة الظاهرية عسكريا واقتصاديا، والغرب عندنا يمتد من الأورال إلى الاطلنطى، ونريد لأنفسنا ألا نضع لأنفسنا مشكلات ليست لنا، وضعتها «وضعيتهم» و«وجوديتهم» و«ماركسيتهم» و«فلاسفتهم الجدد» وغير الجدد. لهم مشكلاتهم، ولنا مشكلاتنا، ولن تكون مشكلاتهم لنا، ولن تكون مشكلاتنا لهم. ألا من سميع؟

ولو أردنا أن نفصل بعض تفصيل لاخذنا مثلاً هو أفضل النماذج، لأنه يبدأ من إخلاص فى الأخذ بفكرة الفلسفة الواحدة الخالدة، ولأنه نموذج متنوع الإنتاج مستمره فى خلال الأعوام العشرين التى قضاها فى الكتابة «الفلسفية» (على الطريقة الغربية)، ذلك هو مثال أستاذنا العلامة صاحب العلم الوفير بالفلسفة الغربية وصاحب الفهم الجيد الدقيق لاصطلاحها ومسائلها وأنواعها على السواء، المرحوم الدكتور زكريا إبراهيم. فماذا نجد فى سلسلته الرائعة عن «المشكلات» وفى غيرها؟ نجد علم الغرب وآراء الغرب. فهل كان يتحدث إلينا؟ يبدو فى الظاهر أن نعم، ولكن على كل من يريد أن يتحدث إلينا أن يتحدث «عنا»، وأن يتمثل موقفنا من الثقافة الجديدة التى هى بسبيل التكون. كلا، لم يتحدث عنا زكريا إبراهيم، وإن بدا أنه يتحدث إلينا. نعم، اللهم إلا فى بعض

الصفحات السريعة، بعد أن أدرك جوهر الإشكال الذى نفصل فيه فى هذه الصفحات، فأضاف فصلاً هنا أو هناك عن فكرنا الحديث، نحن أنفسنا، بعد أن أفاض وأفاض فى الحديث «عنهم هم». (نظر مثلا «تذييل» كتابه «مشكلة الفن»، الذى خصصه للحديث عند الأمر عن بعض «المفكرين» المصريين، ولاحظ كلمة «تذييل»، فهى من الذيل).

والآن: ماذا نجنى من استخدام «الأصوليات» بديلاً عن «الفلسفة»؟

أول وأهم ما نجنيه هو أن نضمن ألا نرهن المستقبل بالماضى، ألا نعرضه للضياع تحت تأثير أوهام الماضى والحاضر. إن استخدام «الأصوليات» سوف يضعنا فى لقاء مباشر مع الوجود دون ما حاجز من إرث مشروع أو غير مشروع، وهذا ضمان قوى لإمكان الإبداع والتجديد.

ثم إن تعبير «الأصوليات» يشير إلى أن مهمة الفلسفة هى تأسيس المعرفة والعمل والشعور جميعا، لأن مبحث الأصوليات سيكون موضوعه تأصيل كل الميادين، هذا بينما كلمة الفلسفة، على ما استقرت عليه فى وجدان الناس وفى أفكارهم، تعنى بالمعرفة أولاً وقد تعنى بها وحدها. فقد لا تتناول الأخلاق والشعور والأذواق، وتكون مع ذلك فيلسوفا إذا كنت تناولت فى بحثك المنطق والمعرفة ومبادىء الوجود. لقد آن الأوان لتأكيد أن العالم الإنسانى هو قسم هام، وليس بتابع، من أقسام الوجود، وسوف تكون الأصوليات مبحثا فى المعارف المتصلة بالوجود عامة وبمبادىء الوجود الإنسانى كذلك وعلى الخصوص.

ونضيف هنا على الفور أن كلمة «الفلسفة» أصبحت كلمة عامة، حتى لقد صارت شبه مبهمة، بل إنها أحيانا ما تستخدم فى غير مكانها (مثل قولهم «دكتوراه» الفلسفة فى الجيولوجيا، تقليداً لتسمية إنجليزية عتيقة). كذلك فإنها لتنفى على الفور وجود فكر أصولى فى حضارات ما قبل اليونان، ومنها معظم حضارات منطقتنا. ومن نافلة القول أن تسمية مبحثنا التأصيلى الشمولى «بالأصوليات» سيجعل من الممكن إعادة النظر فيما يسمى، خجلا عند بعض المستغربين، «بالفكر الشرقى القديم» (وكأنه سبة أو درجة متدنية)، إعادة النظر فيه من جديد باعتباره نوعا من جهد التأصيل. ومشاركة مبكرة فى مبحث «الأصوليات». (وإن كنا نميل إلى فصل الفكر المصرى القديم عن غيره لاختلافه من حيث الاهتمامات، فضلاً عن أن تسمية «الشرق» ذاتها تحتاج إلى مراجعة وربما إلى الرفض). إن التسمية الجديدة منقذة حينا وكاشفة حينا آخر.

ولعل استخدام لفظ «الأصوليات» بديلاً عن «الفلسفة» أن يحل مشكلة يثور الجدال بصددها بين حين وآخر، وتتحكم فيها أفكار وأهواء ومصالح، ألا وهى: هل من الضرورى تعليم اليونانية

واللاتينية لطلاب الفلسفة فى الجامعات؟ إن أكبر حجة للقائلين بالإيجاب أن مادة «الفلسفة» هى بالضرورة مادة يونانية، وترتبط باللغات الأوروبية القائمة على اللاتينية وعلى اليونانية ارتباط مجرى الماء بمصدره. ونحن نقول بالنفى، لاعتبارات الذاتية والاستقلال والتجديد والإبداع التى أشرنا إليها مرارا، ونجد أن استخدام الكلمة العربية الصرفة «الأصوليات» سوف يساهم فى إزالة وهم الحجة المذكورة بقطع الصلة «الضرورية» المزعومة بين فعل التأصيل العقلى الشمولى وبين أمة بعينها هى اليونان، ولغة أو لغات بعضها مات وشبع موتا، ولكنها ليست من ثقافتنا ولن تكون ولن تستطيع.

أخيرا، وليس آخرا، فإننا نريد لثقافتنا الجديدة أن تتجه بالكلية نحو المستقبل، ناظرة إلى الأمام لا إلى الخلف بقدر الممكن، واستخدام «الأصوليات» سيساعد على تحريرها من غير شك من أُسْر الماضى المتعددة القاتلة.

إننا حضارة جديدة، فلنجدد فى كل شىء، ولتكن لنا أعلامنا الجديدة. إننا ندعو مواطنى ثقافتنا الجديدة إلى أن يعملوا على أن تعود عيوننا إلينا، بينما هى الآن تهجرنا وتنظر إلى الخارج، فكأنها ليست بعيوننا. فلنبدأ من جديد كل شىء.

إن التاريخ ليس خطا مستقيما، ولا هو كالقطار تضم إليه حينا بعد حين عربة بعد الأخرى. التاريخ عدد من الدوائر بقدر الأمم والحضارات، وقد «نعرف» تاريخ أمة سابقة أو مختلفة (وينبغى علينا أن نعرف جيدَ المعرفة كل شىء عن أحوال الحضارة الغربية أحداثا وأخلاقا ومعارف، لكن لأسباب الدفاع لا لأسباب «العلم الواحد» و«الإنسانية الواحدة» وغير ذلك)، ولكن تاريخنا لا يمكن أن يلحق بتاريخها ولا العكس، فنحن والغرب دائرتان متقاطعتان فى الوقت الحاضر، بسبب نزعة السيطرة والاستغلال الغربية، ولكنه دائرة تنقفل ونحن دائرة تبدأ فى الانفتاح. فلا نخلطن بين دائرتنا ودائرتهم، وليست أفكارهم أفكارنا، ولا لغتهم لغتنا.

إن هدفاً مرحلياً أساسياً يقوم فى الانعتاق من أسر الغرب بكل الطرق وفى كل الميادين وإلى أقصى الحدود، إلى حد المغالاة، حتى تحين أوقات أخر لمواقف أخرى. إننا فى قلب حرب مستعرة ونتيجتها حياتنا أو موتنا، بل حياة الإنسانية المستقبلة أو جنونها وضياعها.

نعم، نحن نؤكد على الخصوصية الثقافية إلى أقصى درجة، ونقلل من حقيقة التفاعلات الثقافية، حتى وإن كانت مجسمة، إلى أبعد حد، نفعل هذا من حيث المبدأ ومن حيث الواقع ومن حيث ما ينبغى أن يكون، ونفرق ما بين آخذ المواد والآلات وأخذ الأفكار والقيم، وهذا الأخير هو الآخذ

الحقيقى وهو غير ممكن بين ثقافتين إلا بثمن ضياع الآخذ فى المأخوذ منه، وهو غير مشروع على كل الأحوال، خاصة وأنه ينتهى بموت الآخذ المقلد.

إن دعوتنا إلى إحلال تعبير «الأصوليات» محل لفظة «الفلسفة» فيه ما فيه من احترام لغتنا القومية، وهو فعل من أفعال الكرامة وحفظ الذات معاً.

ثم آلا يقال لنا أحيانا إن المهم هو المعانى لا الألفاظ، فلماذا تدافعون عن لفظ مادامت المعانى باقية، معانى التأصيل والشمول والعقلية؟.

آلا فليصعد الخيال الحر، خيال الإبداع لا خيال الفوضى، إلى كرسى السلطة الثقافية والفكرية. هذا هو سبيل الذاتية والقوة والخلق الجديد. إما أن نكون، وعلى التمام، وإما ألا نكون، على الإطلاق. هذه هى القضية الحقة، ولا مكان لتوسط.

الباب الثالث

وظيفة الفلسفة وضرورتها لمصر

نتحدث فى هذا الفصل عن بعض المهام الواجب على الفلسفة القيام بها لمصر، وتلك التى لاتستطيع إلا الفلسفة القيام بها، بخاصة، وذلك على نحو إيجابى من جهة ولإزالة جوانب السلبيات والقضاء على المعوقات التى تقف دون انطلاقة مصر العظيمة من جهة أخرى، ثم نختم ببيان وجه ضرورة الفلسفة، فى ذاتها عقلياً ووطنيا، وكرسالة تفرض نفسها.

الفصل الأول

مهام إيجابية للفلسفة

(وظائف أساسية ـ أهداف كبرى ـ أهداف بحسب الميادين ـ التفسير ـ التوجيه ـ مغزى الفلسفة المصرية)

وظائف أساسية:

ما وظيفة الفكر بعامة؟ إنها فى النهاية تنظيم التجربة الإنسانية، بأعم ما فى كلمة «التجربة» من معانى، وأياً ما كانت درجة «الفكر» التى نقصد، من الوعى بالذات إلى ترتيب الذاكرة إلى تنظيم وقائع التجربة إلى تعديها، واختلاق عوالم تصورية من أنواع شتى. ولاشك أن الفكر هو فى وجهه الأوّلى انعكاس للواقع على مستوى الوعى انعكاسا ذهنياً متعقلاً، ومعنى هذا أنه ليس انعكاسا حرفيا وعفويا، بل هو انتقائى ومنظم ومقصود، وهو فى المحل الثانى إعادة تنظيم وفهم وإفهام وتفسير وتوجيه.

والفلسفة هى أعلى صور الفكر، مع الشعر العظيم. وهى توسع من نطاق التجربة لتصل بها إلى أقصى امتداد لها، فهى تجربة الكل، وهى تجربة كونية، ليس بحسب امتداد نطاقها وحسب، بل ولأنها جهد تأصيلى شمولى، والأصول والمبادىء تحوى، بمعنى ما، كل شىء، فهى من هذا الجانب «كونية»، إذا أردت «بالكون» «الكل». ويبرز فى الفلسفة، كأعلى صور الفكر، إلزام العقل والخضوع لمقتضياته، ويبرز فيها كذلك وجه القيادة العليا لكل ما تحتها من نشاطات فكرية وسلوكية على السواء. إن الفلسفة تنظيم كلى وقيادة عليا.

إن الفلسفة تقدم لنا مالا يقدمه العالم الجامد الأعجم، وما لا يستطيع تقديمه بحال، إنها تقدم لنا العالم على ما ينبغى أن يكون، أو هى تقدم لنا عالما ليس هو العالم. إنها تتعدى الجزئيات، وتتعدى معطيات الإدراكات المتفرقة، والتى ليس لها بذاتها «معنى»، وهى بوجه أعم وأخص معاً تتعدى «الظاهر»، لكى تقيم عالماً عقليا فيه من النظام ما قد لا يوجد فى العالم الواقعى.

وهى من أجل هذا «سلطة». والسلطة على نحو عام «مرجع»، هى معيار ومقياس، وما يُرجع إليه يكون هو صاحب التوجيه. وفكرة السلطة وفكرة المرجع وفكرة الموجه أفكار ضرورية، أو قل «تصورات» ضرورية، لشتى مناحى الفكر والعمل، فلا فكر ولا عمل بغير اعتماد على «مرجع» أو على «مركز للمراجعة». ونعرف السلطات المتصلة بميادين العمل خاصة، وأبرزها السلطة السياسية، وتلك القانونية، وهناك أيضا سلطة أخلاقية وأخرى لغوية، وتستطيع أن تقول إن هناك سلطة لكل

أمر، وهى قد تتجسد شخصاً ولكنها تقوم دائما فى عدد من القواعد، أى أنها دائماً معنوية مع إمكان تشخصها أحيانا، وكذا الحال فى سائر ميادين المعرفة والشعور والسلوك. ولا نعدو الواقع إذا قلنا إن الفلسفة هى صاحبة السلطة العليا من وراء كل السلطات، بمعنى أنها الموجه والمنسق لشتى جوانب التجربة الإنسانية لتكون كلاً واحداً، حتى وإن لم يكن حضورها مباشراً أو ظاهراً فى هذا الميدان أو ذاك، فوراء نوع السلطة السياسية موقف فلسفى، صريح أو ضمنى، ووراء السلطة التشريعية موقف آخر، ووراء توجيهات الاقتصاد فلسفة ومثلها وراء استخدامات التكنولوجيا وتوجهاتها، وللغة فلسفة، وكذلك للتعليم والتربية، وهكذا فى كل شيء. إن الفلسفة سلطة عليا، حتى وإن لم تكن مجهزة بجهاز للإلزام والجزاء، إنها سلطة معنوية، ولكنها عليا لأنها تشرف على الكل. وما أقرب الشبه بين الفلسفة وقائد الفرقة الموسيقية، إن «المايسترو» هو «الاستاذ»، هو «الشيخ الرئيس»، حيث «الشيخ» تعنى المقدَّم والموجِّه.

هكذا هى الفلسفة، أو هكذا ينبغى أن تكون فى أعلى صورها وعلى ما نريدها لأنفسنا. ولعل أهم واجباتها، وأولها، أن تشارك، بالقيادة والتوجيه، فى صنع الحضارة الجديدة. لقد كانت الفلسفة فيما مضى تأتى «بعد» الثقافة التى تنتمى إليها لتعبر عنها، أما هنا فإن الفلسفة هى التى تأتى «قبل» الثقافة أو متواكبة مع نشأتها. ولم صُنع الحضارة الجديدة؟ لأن حضارتنا السابقة قد اكتملت دورتها، ولأن حضارة الغرب المائلة إلى الأفول تتهددنا، كالعجوز الشائخة تود امتصاص رحيق الصبا والشباب، فتفقد نفسها وتهلك من تستخدمه فى محاولتها المجنونة لاستعادة الحيوية، أو هى كالغريق يمسك بكل ما تمتد إليه يده ليجره معه إلى الهاوية، فلابد إذن من حضارة جديدة تماما. حضارة من؟ حضارتنا نحن، بالطبع. نحن من؟ نحن مصر أولاً، ونحن المتكلمون بالعربية الراغبون فى الاتحاد معاً ثانيا، حيث مصر هى القلب والمركز بما لا يفتئت على مشاركة الجميع، لأن مستقبلنا هو مستقبلنا معا وجميعا. ولكنها أيضا حضارة جديدة تضع فى اعتبارها، ولأول مرة فى تاريخ البشر، التوجه الإنسانى العام، أى العالمية الحقة فى مقابل العالمية الزائفة التى يتحدث عنها الغرب والمستخدمون لتصوراته دون نقد وتمحيص. إننا نطلب إلى الفلسفة إذن أن تبنى حضارة جديدة لنا، حضارة تهيىء لعالمية حقة.

وهكذا، فإن الإطار الضرورى للفلسفة الجديدة هو إطار النهضة، بل إطار الخلق والإبداع، وهو أيضا إطار البحث عن الذات. فنحن نبحث عن فلسفة جديدة لأننا فى نهضة، ونحن فى نهضة فلابد من إقامة فلسفة جديدة. ولكن النهضة لا تكون إلا لذات واضحة القسمات، واضحة الانتماءات فى نفس الوقت: فعلينا أن نحدد قسمات مصر، ولنحدد انتماءاتها كذلك، وهى متعددة،

تبدأ من الانتماء الأوثق والأهم فى إطار مجموعة الشعوب صاحبة اللغة الواحدة، والحياة المشتركة، إلى الانتماء الإسلامى ثقافيا إلى الانتماء الأفريقى حتى نصل إلى الانتماء إلى إنسانية واحدة نشارك قيادياً في تحديد قيمها وتوجهاتها. وسوف نعود مرات، من بعد، إلى فكرتى النهضة والبحث عن الذات.

وعندما نأتى إلى التخصيص بعد التعميم، فإن صنع الحضارة الجديدة فى إطار النهضة والبحث عن الذات يترجم إلى إلزام منهجى صارم: أن تبدأ فلسفتنا من فلسفة فى الحضارة من جهة ومن فلسفة في التاريخ من جهة أخرى. وغائية هذين المبحثين أن يقدما لنا أسبابا للنجاة من خطر الضياع بل الانسحاق فى تيار سقوط الحضارة الغربية وللالتفات إلى الذات. وفلسفة الحضارة وفلسفة التاريخ متلازمتان ومتداخلتان، ولكن الأفضل هو الفصل بينهما من أجل الوضوح، خاصة وأن الميدانين متمايزان بعض التمايز. فلسفة الحضارة تبحث فى تعريف هذا المفهوم، وهل هو يدل على مضمون موضوعى أم مضمون قيمى، وفى طبيعة الحضارة ووحدتها وتعددها وعواملها وفى نشأة ظاهرة الحضارة وفى نموها ومصيرها، أما فلسفة التاريخ فإنها تعرض لطبيعة التاريخ وللمفاهيم الأساسية التى نستخدمها بصدده، ولما نسميه «الفاعل» التاريخى، هل هى الأمة أم الفئة أم الطبقة أم الأفراد، ولطبيعة حركته وقوانينها إن وجدت، ولأهداف التاريخ وغاياته، وما إذا كانت له نهاية، هذا كله إن أخذنا التاريخ بمعنى مجموع الأحداث الماضية بل وتلك المستقبلة، أما إذا أخذناه من حيث هو «علم»، فإن فلسفة التأريخ تبحث فى الأسس الأولى لهذا العلم ولافتراضاته وفروضه المسبقة ولمفاهيمه التى يستخدمها المؤرخ ولمناهجه ولعلاقاته مع العلوم الأخرى، ولقدرته على تقديم قوانين، ولقدرته على التنبؤ، إلى غير ذلك. ومن الواضح أن حاجتنا المباشرة هى لفلسفة التاريخ بالمعنى الأول، وإلى فلسفة للتأريخ، بالمعنى الثانى، ولكن فى المحل التالى وحسب.

إن فلسفة الحضارة وفلسفة التاريخ، اللتين ينبغى أن تفتحا الطريق أمام فلسفتنا العامة الشاملة، لن يقودهما إلا البحث عن الحقيقة وسيكون منطلقهما المنهجى هو النظر إلى العالم وكأننا ننظر إليه لأول مرة. وبالتالى، فنحن نرفض تحديد الأهداف مقدما لهذين المبحثين، نرفض التوجيه المسبق للبحث الفلسفى، ولانضع فى نقطة الانطلاق إلا الوطنية والالتزام بروح الإبداع واحترام الذات إلى جانب الطاعة والانقياد للحقيقة. ومع ذلك فلابد أن هذين المبحثين سوف يؤديان إلى التأكيد، أمام أهلنا وأمام العالم، على مسألة أصبحت من بديهيات الدراسات الإنسانية فى الحضارة الغربية ذاتها، ألا وهى النسبية الحضارية، أى التعددية الحضارية، بما يؤدى إلى القضاء علي وهم «أن العالم واحد»، أى أن الإنسان واحد والعقل واحد والحضارة واحدة، لأن الأخذ بهذه المزاعم سوف يقوض الأساس

نفسه الذى تنطلق منه فلسفتنا الجديدة، آلا وهو إرادة الخصوصية. وسوف نبين فى مكانه أن هذه المزاعم لا يستفيد منها إلا الغرب المستعمر المسيطر المستغل

لهذا كله، فإذا كان هدف الفلسفة الجديدة الأهم هو إنشاء الحضارة الجديدة، وكان واجبها الأول والضرورى تقديم أصوليات الحضارة وأصوليات التاريخ، فإن مهمتها اللازمة، من الوجهة المنهجية، أن تعود إلى الوجود مباشرة، وأن ترفض العنعنات الغربية بقدر ما ترفض، بل وأقوى مما نرفض، العنعنات التراثية. إن أتباع الغرب بين ظهرانينا ينعون على البعض الرجوع إلى ماض تراثى ولى وانقضى عصره بل وآجله فيما يرون، بحكم فاصل الزمن، ولكنهم يقعون فى خطأ مماثل ومقابل حين يرجعون إلى تراث حضارة أخرى، لأن الفاصل هنا مكانى أى ثقافى، لأنهم لا يريدون أن يعوا ما تقوله، لكل ذى أذن، كتابات الأنثروبولوجيا الغربية ذاتها، من أن معيار الحسن والسيىء والصحيح والباطل والمهم وغير المهم إنما تقدمه كل حضارة بحسب ما تستقر عليه من قيم مركزية تسمى أحيانا «بروح الحضارة». إننا ندعو إلى التوجه إلى نبع الوجود مباشرة. هذا هو طريق الإبداع الوحيد.

لقد قلنا إن الفلسفة تفسير وتوجيه، ومن حيث هى توجيه فإنها ينبغى أن تقدم لنا نظاما جديدا للقيم، ليس فقط فى ميدان الخير وفى ميدان الجمال وفى ميدان الإمتاع، بل وكذلك على مستوى الموقف العام الشمولى للأنسان الجديد، بما يؤثر على توجهه المعرفى ويقوده. إن تقديم نظام جديد للقيم، بعد نظرة على تجارب الماضى وسلبيات الحاضر وأخرى إلى طبيعة البيئة المستقبلية، لهو من أهم وظائف الفلسفة الجديدة.

إن الاهتمام بالعمل، أو بالسلوك أو بالفعل أو بالممارسة، ينبغى من الآن أن يكون قرينا ومساويا للاهتمام بأمور النظر. وهكذا فمن بعد نظام القيم الجديد ينبغى أن نحدد معالم نظرية فى العمل.

ولو أردنا أن نجمع خلاصة ما ينبغى أن يكون عليه توجه الفلسفة الجديدة، لقلنا: إنه أن نفكر لأنفسنا بأنفسنا. ارجع إلى كل تاريخ مصر الحديث، فستجد أن آخرين يفكرون لنا، من خلال واسطة زائفة من أشخاص منا، وسواء كانوا، أى من نأخذ أفكارهم لأنفسنا، ينتمون إلى عصور خلت، مع التيار الماضوى، أو إلى الحضارة الغربية، حيث يسبح السابحون فى ربع شبر من الماء بحثا عن فكرة فى نظرية التطور أو قول لنيتشه أو مذهب لسارتر أو مبدأ لماركس أو منهج لديوى. إنهم يجعلون غيرهم يفكر لهم، أى لنا من بعد ذلك، ونحن نريد أن نفكر لأنفسنا بأنفسنا منطلقين من الوجود مباشرة.

أفيكون من المغالاة من بعد كل هذا أن نقول إن المفكر المصرى الحق هو بطل قومى إن هو حقق مطالب وواجبات الفلسفة الجديدة؟

أهداف كبرى:

إن المجتمع المصرى الحديث لايزال يعيش منذ أكثر من مائة وعشرة من الأعوام منقسماً على نفسه، أى منذ عصر إسماعيل الذى أراد جعل مصر مثل أوروبا، فحضرت أوروبا إلى مصر ببنوكها ومدارسها وألوان حياتها، وتنافست منافسة غير متكافئة مع الموروث التقليدى، فأصبحنا لا نكاد نحب أنفسنا، ولا نستطيع، فى الوقت نفسه، ولن نستطيع، أن نكون مثل الآخر النموذجى الذى وضعوه أمام عيوننا. ومن جهة أخرى، فإن أوروبا كانت واعية، ولاتزال هى ونسلها فى الغرب الأقصى وفى الشرق الأقصى، بقاعدة اللعب الخبيثة: تلوح لنا بقوتها حتى نقلدها، لتقول لنا فى اللحظة التالية، ولتثبت لنا بالأفعال كذلك، إننا لن نستطيع أن نكون مثلها. لقد انقسمت عيوننا: عين ترنو شمالاً وعين لا تطمئن إلا لما بين أيديها، والأصل فى العينين أن تريا فى الإنسان معاً. لقد انقسمت أنفسنا وانقسمنا على ذواتنا. إن الفلسفة القوية القائدة الموجهة هى السبيل الوحيد القوى نحو إنهاء هذه الحالة المرضية التى تنتج لنا كل يوم وبالاً فوق وبال فى شتى مناحى حياتنا.

ذلك أن الفلسفة، كما قلنا، تعبير عن الذات، وينبغى فى هذه المرحلة أن تكون تعبيراً عن الخصوصية. لقد قيل: لا أحد يموت لك، ونقول: لا أحد يفكر لك أو يتفلسف من أجلك. فما هى الفلسفة من بعض جوانبها؟ إنها تحديد خطة الحياة، إنها اختياراتى الجوهرية بإزاء العالم. فكيف للآخر أن يقوم لى بذلك، خاصة إذا كان هو الآخر الخصم اللدود، بل العدو الشديد حين يبلغ شيئا من القوة؟ وانظر إلى موقف الغرب الأوربى منا منذ الإسكندر الأكبر ونازلاً: لا تصيبه قوة إلا اتجه إلينا للسيطرة والاستغلال فى أبشع صورة، ولا يصيبه ضعف إلا خضع بعض خضوع يتعلم منا على أنحاء. ولكن الخصوصية التى نقصدها فى إبداعنا الجديد، فى الفلسفة وفى كل شىء، ليست خصوصية الانغلاق بل هى ما يمكن أن نسميه «بالخصوصية المسئولة»، أى المسئولة عن توجهات إنسان المستقبل الذى سيحقق التجمع البشرى الجدير لأول مرة باسم «الإنسانية». إن مصر لانفتاح دوماً على البشر، وما استخدمت مصر يوماً القوة العسكرية إلا لترد عن نفسها العدوان، فهى أيضا سلام دائم للبشر. وهى كذلك توسط وتفهم وتفاهم. فانظر إليها فى علاقتها باليونان: علمتهم ونقلوا منها معارفها، وانظر إلى مكانها فى الديانة المسيحية، حين استضافت العذراء والطفل يسوع وحين أقامت كنيستها العظيمة القوية المؤمنة بمصر وبدينها على السواء، وإلى مكانها فى الإسلام حين انتقلت إليها، وسكنت فى عاصمتها، قوة الإسلام وعلمه ومجده بعد دمشق وبغداد وقرطبة إلى اليوم، وانظر إليها نافذة أفريقيا على الإسلام وعلى البحر وعلى ما وراءه، وانظر إليها فى العصر الحديث مكان اللقاء للمسلمين ومصنع تكوين الثقافة العربية الحديثة. وهكذا فلن تكون خصوصية

مصر انغلاقا على الذات، بل هى وعى بالأنا ومد لليدين إلى المجموعة الثقافية التى ننتمى إليها بالضرورة والمصير والمصلحة، مجموعة الثقافة العربية، وإلى غيرها من دوائر انتمائنا.

إن الفلسفة، كما قلنا مراراً، تأصيل، أى رد للجزئيات إلى عموميات، وللفروع إلى أصول. إننا نرغب، بل من الضرورى، أن تحدد لنا الفلسفة أصول حياتنا، العقلية والوجدانية والعملية على السواء. فانظر مثلاً إلى هذه المسألة الخطيرة: هل من أهداف حياتنا، والغايات أصول من نوع ما، أن نستمتع على هذه الأرض؟ هاهنا نجد أمرين: فكرة المتعة وفكرة قيمة هذا العالم، وعلى الفلسفة أن تحدد الأصل لنا بشأنهما: فهل سنقول إن من غايات الحياة البشرية المتعة؟ ومن أى نوع؟ وعلى أى مستوى؟ وهل للعالم المحيط بنا قيمة إيجابية، وفى هذه الحالة قد نندمج فيه كل اندماج وقد نكتفى بالإقبال عليه أو قد نهجم عليه هجوم المعتدين، أم أن له قيمة سلبية، فيكون علينا أن نهرب منه؟ وما هذا إلا محض مثال على ما ينبغى للفلسفة الجديدة أن تقوم به وتحققه من بيان أصول حياتنا بالمعنى الأعم لكلمة «حياة».

إن الفلسفة تأصيل، فهى إذن، ومن الوجه المقابل، تأسيس، لأنها حين تصل إلى أصول ومبادىء تقوم من بعد ذلك بإبراز ما ينبنى على هذه الأصول من نتائج. فقل مثلاً إننا سوف نأخذ بمبدأ الحركة، أو إننا سنأخذ بمبدأ السكون، أى أن جوهر الحقيقة هو هذا أو ذاك، وسوف تجد أنه سنبنى على الأخذ بأحد المبدأين نتائج هامة فى شتى الميادين، ليس فى تلك المعرفية وحسب، بل وفى غيرها وكل ما سواها. ففى السياسة لن يكون هناك داع لتغيير الحكام إن أنت أخذت بمبدأ السكون، وستفضل النظام الملكى أو ما يقوم مقامه، وفى الحياة اليومية سوفى تحد من التجديدات فى طرز الملبس والمواصلات، ولن تجد حاجة إلى عشر جرائد تعرض عليك يوميا لتختار من بينها ما تقرؤه، إلى آخر ذلك. لقد كانت وظيفة التأصيل هى الأغلب على الممارسة الفلسفية فى الماضى، أما مع ما نعرضه هنا فإن وظيفة التأسيس تعد جديدة بعض الجدة، وذلك فى إطار الوعى الحاد بحركة التاريخ والجهد القصدى لتوجيه الحضارة.

وعلى كلا الحالين، حال التأصيل وحال التأسيس، فإن الفلسفة تشميل. ونقصد بهذه الكلمة، وهى من شمل يشمل شمولاً، معنى الكلية المقصودة قصداً، فواجب الفلسفة هو احتواء كل ظواهر الميدان المعين وعناصره، حتى احتواء الوجود كله فى إطار نظرتها. وعلى هذا فإن على الفلسفة أن تنظر إلى كل الميادين معا وإلى كل العناصر والظواهر للميدان المحدد معاً. فهى تنظر إلى مصر مكانا وعلاقات وتاريخاً ومستقبلاً فى كل واحد، وتنظر إليها فى روابطها وطبقات انتماءاتها على ترتيب واتصال معاً، وتنظر إلى الوجود وإلى المعرفة وإلى القيم وإلى العمل بغير فصل ما بين ميدان وآخر إلا

لأجل مطالب الدرس والعرض، وتربط ما بين السياسة والأخلاق وأنماط السلوك الفردى فى النظرة الكلية الجديرة بالفلسفة، وهى ما نسميه بالتشميل. ومن الواضح أن التشميل والتأسيس والتأصيل لا يسير بغير النظام والتنظيم.

إن الذى سيجعل للفلسفة المصرية قيمتها العظيمة ويجعل منها حدثا كبيراً، ليس هو وحسب مكانة مصر الفريدة، مكانا وزمانا وعلاقات حضارية، بل وكذلك أنها ستبدأ من جديد دورة النظر إلى الوجود بعين البراءة المنهجية. أليس هذا هو ما فعل الغرب فى عصر نهضته، فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلادى؟ لقد أخذ من الحضارة الإسلامية ما أخذ، ويبدو أن ما أخذ منها أهم وأكثر مما نظن إلى اليوم ويظنون، وأعاد قراءة نصوص اليونان والرومان، ولكنه انطلق انطلاقاته الخاصة ابتداء من عدد من الأصول الجديدة، قد يكون أهمها جميعا مبدأ الفردية ومبدأ العقلانية، فأعاد تصور الكون وكوّن نظاما جديداً فى المنهج والأخلاق والسياسة والاقتصاد والتذوق يترك آثاره فى كل شىء، من تصور العالم الطبيعى حتى طرائق الملبس وتفضيلات الطهى والمشرب. هذا مثال على ما نسميه العودة إلى الوجود، وكل عودة إلى الوجود «بريئة» بمعنى أنها تفترض وكأن أحداً لم ينظر إلى الوجود من قبل. هذه العودة إلى الوجود مباشرة نجدها فى رأس كل حضارة، وهى تستمر خاتمةً طابعها عليها فى شتى مراحل تطورها. ومن هنا أهميتها العظمى، ومن هنا وجوب التروى فى القيام بها من جهة، ووجوب القيام بها على أوفى وجه وأدقه وأشمله وأشجعه نعم، لأن العودة إلى الوجود مباشرة تعنى، ضمن ما تعنى، النفى المنهجى لآراء الحضارات الأخرى وتصوراتها فضلاً عن نفى الذات الفلسفية نفيا منهجيا باطّراح التراث السابق. إن الذات عند مفتتح الحضارة الجديدة لتجد نفسها وكأنها عارية وحيدة فى مهب العواصف لا تأمن غداً ولا ترتكن إلى أمس، فعليها أن تجمع كل أسباب الشجاعة والجسارة وتتسلح بروح المبادرة والهجوم لكى تستطيع أن تصنع «الشىء الجديد»، أن تخلقه خلقاً، أن تختطفه من بين أصابع الدجى والاضطراب. ولهذا، فإن التغلب على الصعاب، وعلى ما نسميه فيما يلى بالسلبيات والعقبات، لا يقل أهمية عن القيام بالجهد الإيجابى، بل قد يزيد فى رأينا. وبإيجاز نقول: إننا نجد أصواتا تقول: رجوعا إلى التراث المأمون، وأخرى تقول: فلنتبع أساتذتنا الأوربيين، وثالثة تقول: فلنكن بين بين، وهذه كلها طرق إما عقيمة أو مهلكة، أو غير ممكنة، أما نحن فنقول: رجوعا إلى الوجود ذاته من جديد عوداً مباشراً مع براءة نظرة المبدعين الخالقين.

إن العودة إلى الوجود مباشرة كفيلة أن تحقق أمرين على جانب من الأهمية عظيم، على المستوى المنهجى: تناول المشكلات الحقة، ووضعها على النحو الصائب. ونستطيع أن نقول إن الفكر المصرى

الحديث، بل والثقافة المصرية الحديثة بوجه أعم، قد أساءت فى تناول المشكلات واختيارها وفى طرائق وضعها وصياغتها على السواء.

إن معظم المشكلات التى وضعها العقل المصرى أمامه ليست هى المشكلات الحقة. ولنأخذ مثلين. أحدهما من ميدان الحياة العامة، والآخر ومن ميدان الدراسة الفلسفية. أما فى الحياة العامة، فقد أصبحت المشكلة، منذ انتصار الغرب العسكرى علينا فى سنة ١٨٨٢م، هى كيف نقلده وسريعا وفى أى ميدان قبل الآخر، وأصبح هذا هو الهدف الإستراتيجى حتى سنة ١٩٥٢م. ولم تكن هذه هى المشكلة الحقة إنما كان الأهم بكثير: كيف نرد هجوم الغرب وننتصر نحن عليه. وكان إدراك المشكلة على هذا النحو كفيلا بأن يحيل مسألة الأخذ عن الغرب إلى مسألة من مسائل التنفيذ، لا لتكون غاية الغايات. وفى ميدان الدراسة الفلسفية، التى قام على توجيهها نفس الرجال الذين وضعوا مشكلة تقليد الغرب فى مكان المركز من اهتمامات العقل المصرى، أصبحت المشكلة الكبرى هى كيف ننقل كتابات كبار فلاسفة الغرب وكيف نفهههم وكيف ننشر، نحن بأيدينا، أفكار عقول الخصم اللدود بين طلابنا، بل وبين تلامذة المدارس الثانوية. لقد خدعوا حول طرائق النهضة ووسائلها، ولم يكن فى مستطاعهم آن يدركوا أن المشكلة الحقة إنما هى كيف نتجه إلى الوجود مباشرة، وكان إدراك المشكلة على هذا النحو كفيلاً بأن يحيل مسألة نقل فكر الغرب إلى مسألة من مسائل التفصيلات والجزئيات، لا لتكون غاية الغايات، وهو ما تدل عليه طريقة وضع برامج التدريس فى الجامعات وفى المدارس الثانوية، فيما يخص الدراسة الفلسفية.

وكذلك الحال مع أنماط وضع المشكلات وصياغتها. والحق أن فى طريقة صياغة المشكلة نصف الطريق إلى حلها، ويقوم جانب كبير من أساس صياغة المشكلة فى اختيار إطارها المرجعى الذى تشير إليه وتأخذ منه معناها، فإذا فسد الإطار المرجعى فسدت صياغة المشكلة. وخذ مثلاً على هذا مشكلة بأيهما نأخذ: أبالتراث اللاتينى أم بالتراث الأنجلو سكسونى، التى اندفع إليها عديد من الكتاب وشُغلت بها العقول فى الثلاثينات وانقسم القوم إلى معسكر يقوده طه حسين ومعسكر يقوده عباس محمود العقاد، وما أبأسها من صياغة، لأن إطارها هو إطار التبعية الدائمة، ولأن أساسها الإستراتيجى («تقليد الغرب ضرورة») أساس فاسد. وخذ مثلاً آخر قضية الجمع بين أصالة ومعاصرة مزعومتين فى الستينات، وإلى اليوم إلى حد ما على نحو سقط، فما يعيب الحالة السابقة يعيبها، وأكثر، لأنها تضع مشكلة زائفة أخرى، تظنها مشكلة حقة على ما يبدو على السطح، وإن كان أصحابها لا يفعلون ذلك إلا نفاقا وحيلة، ألا وهى أن النهضة لن تتم إلا بالرجوع إلى التراث، ولا يدرون أن ذلك التراث توقف عن الحياة منذ منتصف القرن التاسع عشر، إن لم يكن قبل ذلك، وأنه

تخشب ولن يجدى فيه نفخ الهواء. إن المشكلة الحقة هى كيف نصل إلى الوجود مباشرة، رغم العقبات والسلبيات وفى أثناء حماية أنفسنا من هجمات العدوان الغربى متعدد الأشكال والجبهات فى الآن ذاته.

ولعلنا نلخص معظم المبادىء السابقة إذا قلنا إن علينا أن نميز بين الأصلى والفرعى، وأن نتجه بكل قوتنا إلى الأصليات. إننا نقول لمن يريد أن يعى ويفقه إن حيلة الغرب معنا، أو إحدى حيله الرئيسية، هى أن يلهينا بالجزئيات لننغمر فيها فلا نرى الأساسيات وليضيع عن نظرنا أفق الضوء. ولقد وقعنا فى هذا الفخ المحكم، وإن منظرنا اليوم ليبعث على الرثاء ويزيد من مرارة احتقار الذات. وطبق ما نقول على ما شئت من «مشكلاتنا» المزعومة اليوم، سواء على نطاق مصر أو على نطاق عالم الثقافة الجديدة كله، فسوف تجد مصداق ما نقول. بل وطبقه على الخطر الصهيونى نفسه. إن الفلسفة الحقة كانت جديرة بأن تعيد تقويم الحسابات، وعند قيام الفلسفة المصرية الجديدة ستتغير ساحة النظر تماما من حيث الأولويات والأهمية والقيمة، وذلك فى شتى الميادين.

وينبغى أن نؤكد فى هذا المكان على ضرورة منهجية ونفسية عظيمة، ألا وهى استقلال الفيلسوف. إن الحرية نبع الإبداع، ومناخ الحرية كفيل بتصويب الأخطاء. ولقد كان من أخطاء نظام الحكم فى مصر منذ عام ١٩٥٤م هيمنته على ميدان الفكر وعلى ميدان التعبير بالكلمة بوجه أعم، وقابل ذلك من ناحية أخرى خضوع معظم أهل الميدان له، ضعفا أو تقية، أو انزواء من احترم نفسه. وليس مثل هذا الإطار بالقادر على إفراز الفلسفة المصرية الجديدة، والتى نريدها، كما سبق أن قلنا فى الباب الأول من هذا الكتاب، من صيغ شتى، أى متعددة التعبير. إنما ينبغى الحرص على استقلال الفيلسوف عن شتى السلطات. أليست الفلسفة ذاتها سلطة، بل هى من أعلى السلطات المعنوية؟ وتنظيم هذا الأمر يحتاج إلى تفصيل ليس هذا مكانه.

كان كل ما سبق بشأن أهداف كبرى على الفلسفة المصرية الجديدة تحقيقها فيما يخص داخل مجال الفلسفة ذاتها معظم الوقت. ونعرض الآن لبعض الأهداف الكبرى من خارج مجال الفلسفة، وإن كان مما يتصل بها على نحو وثيق، وبعضها أشرنا إليه سريعا من قبل.

فهناك هدف تحديد الهوية ، وينبغى أن نميز بين الذات وبين علاقاتها، مما يسمح بالتمييز بين طبقات من الانتماء ، وبعضها قد يؤدى إلى هوية جديدة . ولكن الذات التى نقصد هى مصر ، وهى التى ينبغى أن نبدأ بالامساك بها بالقبضتين ، فإن ضاعت ضعنا، ولن ننال شيئاً أى شىء ، ولن ينال الآخرون أى شىء . إنها الحجر الصلد الذى نعتمد عليه وننطلق منه ونثق فى العودة إليه من جديد ، إنها مركز الثقل الحق، إنها المعين يوم التناد، إنها القاعدة الثابتة وحبل النجاة الذى لاينفصم. فانظر

إلى شتى التكوينات السياسية فيما حولنا تجدها إما هشه وإما مالها إلى التحور على الأمد القريب او المتوسط وإما بغير بعد ثقافى يهب ثقلاً حضارياً وإما تجمعات حديدة تماما لاتظهر إلا على هيئة حدود سياسية مصر هى الذات الوحيدة الباقية الممتدة ، أرضاً وتجمعاً سكانيا متجانسا ودولة بالمعنى السياسى والادارى ، عبر آلاف السنين ، ولايكاد يشاركها فى هذه الصفة على الدقة إلا أندر الحالات، وهى على كل حال تفتقر بالقياس إلى مصر إما إلى مدى العمق الزمانى وإما إلى استمرار الشواهد المادية بأنواعها على امتداد الذات . وهل نستهين بالاهرام وأبى الهول (وليس مصادفة أن حاول من حاول هدمهما أو الاعتداء عليهما ؟ وهل نستهين باستمرار عادات وألفاظ وبنى لغوية من اللغة المصرية القديمة إلى اليوم ؟ الذات إذن هى مصر ، ولكن الهوية ذات وعلاقة يتفاعلان معاً ، ويمكن أن نقول بامكان تعدد أركان الهوية مع تعدد العلاقات فمصر هى مصر ، هذه هى الذات وهذه هى الهوية الأصلية ، هى المركز والبؤرة الثابتة ، ولكن مصر أيضاً ينبغى أن تتفاعل ، وهو أمر واقع ، مع مجموعة الشعوب التى تتكلم اللغة العربية لتكوين تجمع عضوى متسق قوى لفائدة كل أعضائه ، والأمر أمر ضرورة ، ولمصلحة مصر ذاتها. كذلك فإن مصر أفريقية ولا ينبغى أن تتخلى عن مسئولياتها الافريقية ، ونقول لمن يريد أن يقسم افريقيا، لمصلحة الغرب ، إلى بيضاء وسوداء، إن مصر وحدها هى البيضاء والسوداء معاً فى افريقيا ، وأساس العنصر السكانى المصرى حامى من افريقيا ، وتأثيراتها على مر عصورها القديمة وما تلاها كانت تمتد دائماً إلى منتهى العالم المعروف آنذاك فى افريقيا. مصر كذلك إسلامية ، ويخطيء الساذجون الذين لم يعوا دروس التاريخ الحضارى للبشر حين يظنون أن صنع مصر الجديدة سيكون بثمن التخلى عن الانتماء الاسلامى وبمحق الديانة الاسلامية من النفوس ، ومَنْ ملّكهم أمراء على القلوب؟ ومن قال إن الدين الاسلامى يعارض التجديد؟ ومن هذا الذى يضحى بعون ممكن ، ولو بالصياح ، من ألف مليون من البشر يوم التناد ؟ وإنه ليوم قريب .

ويرتبط بتحديد الهوية المصرية تحديد الهدف من الحضارة الجديدة التى نريد إقامتها. إن الذات تكوين ديناميكى ، والهوية هى احدى وسائل الحركة الفاعلة ، والحركة الفاعلة تكون دائماً بازاء هدف واضح . ولا ندخل هنا فى تفاصيل هذا الموضوع عظيم الأهمية ، ولكننا نضع جانبا سذاجة التحديدات التى يضعها بعض الساسة، والسياسة هى الانشغال بالأمور الوقتية إلا فيما ندر، فلن ننخدع بما كنا نسمع فى آلات تكبير الصوت من أن أهدافنا كذا وكذا. إن أهدافنا من الحياة معاً لم توضع بعد، وستوضع لنا حين تقوم الفلسفة المصرية. ومن جهة أخرى فإننا ننزع جانباً أيضا توهم الهدف على أنه تقليد الغرب ، فقد سبقت الاشارة إلى ذلك مرات من قبل

وسبيل الفلسفة إلى هذا الأمر الأخير هو هدم وهم العالمية الذى هو أساس القول بتقليد الغرب وربما كان قاسم أمين من أوائل المفكرين المصريين ، بل هو أولهم ، إلى جوار بعض الكتاب س

التسوام المسيحيين الذين طلعو على الناس صراحة بمضمون مفهوم العالمية هذا . وإن لم يستخدموا هذا الاصطلاح وإنما تحدثوا عن المدنية الأوربية التى هى تجسيد تقدم الانسان الأعلى فحق لها ان يكون النموذج والاساد . وخط التطور يكون إما على هيئة البعد عنها أو الاقتراب منها والأخذ بها وخلاصة مفهوم "العالمية" ذلك قد استقر ، وخاصة من بعد الحرب العالمية الثانية (أو التى يسميها الغرب هكذا) ، ليكون معناه أن العالم واحد (ويقصدون الأرض) وأن الحضارة واحدة ، بمعنى أن الحضارة "الحقة" واحدة . وهى تلك الغربية . فمن قبل بها دخل فى العالم المتحضر (وكان يقال بالعربية قبل ١٩٣٩م "المتمدن" و "المتمدين")

إن من أغرب ما فى وهم العالمية ذاك ، أنه زعم أصبح الغرب هو الذى يصدره من بعد نجاح "الحلفاء" فى ١٩٤٥م ، سواء كان ذلك بزعامة أمريكا لقسم منه أم بزعامة روسيا لقسم آخر . ولكنه - اى الغرب، فى الواقع والحق، لايعتقد فى حقيقته اعتقاداً صحيحا ، لأنه يظل ينظر إلى الآخرين . إن لم يكن نظره إلى متوحشين وهمج ، فنظره على الأقل إلى "متخلفين" (ولنفهم متخلفين عنه هو أو عن مستوى الحضارة التى بناها لنفسه) وهكذا يظهر لفظ جديد هو لفظ "التخلف" . وكأن لسان حال الغرب يقول معاً حاولوا أن تكونوا مثلى ، ولكن أنَّى لكم ذلك" هذا، بينما نحن من جهتنا نتلقى ذلك الزعم ونزرعه بأيدينا فى أبنائنا ، ونتمنى أن يصير حقيقة، ونعى فى نفس الوقت أن ذلك غير ممكن ولن يكون ، ويظل الأمر على مستوى التمنى المشلول. إن مفهوم العالمية هذا إنما هو تعبير عن "الاستعمار الجديد" ، لما بعد إنشاء الغرب لكيان أسماه "هيئة الأمم المتحدة" يخدم مصالحه فى المحل الأكبر والنهائى، والذى وضع له ميثاقا يتحدث عن الشعوب واستقلالها وحق تقرير المصير ورفض الاحتلال الاجنبى ، وهو مايعارض المبادىء الفعلية "للاستعمار القديم" عند بريطانيا وفرنسا والبرتغال وأسبانيا وهولنده وإيطاليا وألمانيا ، وهو الذى كان فجاً صريحاً فى إعلان استعلاء الغرب ،و لايؤمن إلا بالسيطرة العسكرية المباشرة . لقد كان الاستعمار القديم يتخذ وسائل خارجية لسيطرته ، ويترك "للأهالى" أن يحلموا بأن يكونوا مثله، وهو ما يعنى رفضهم لأنفسهم ولذاتهم الثقافية ، أما الاستعمار الجديد ، فانه اضطر إلى استخدام أسلوب "السيطرة من الداخل" ، بجعل فكرة العالمية المزعومة تلك مذهبا رسميا له ولبلادنا على السواء، (من أخطر مجالى هذه "السيطرة من الداخل" التكوين الأمريكى المتصل لاساتذة كليات التربية فى مصر) وبينما كان كرومر يزدرى المصريين ولا يثق فى قدراتهم ، بل ولا يعترف بشعب أو أمة مصرية (إنما المصريون عنده سكان أشتات على أرض وادى النيل) ، فان الاستعمار الجديد يقول لعلكم ستطيعون أن تفعلوا شيئا بأن تقلدونى (ويضيف فى نفسه وهيهات لكم!)

إن نقطة ارتكاز هذا الوهم الخطير هى قوة الغرب الهائلة فى شتى الميادين ، وهذا واقع ، وتتلوها واقعة أخرى ، هى أنه حدث بالفعل أن استعرنا أدوات ، حربية وصناعية ومعرفية وغيرها، من الغرب، فانتج هذا النقل «لأشياء» نتيجة خاطئة : هى ظن أننا نستطيع أن ننقل مع الأشياء «أفكارها» (أو «قيمها») ، أو قل إنك تنقل من الغرب مظاهر حياته المادية وتنقل أيضا معها «ثقافته» ، فالثقافة إذن ممكنة النقل ، حسب هذا الوهم .

ولكننا هنا ، فى دعوتنا هذه ، ننطلق من مقدمة مختلفة تماما . فنحن نقول إن كل ثقافة تكوين نوعى فريد ، وإنه لايمكن نقلها من جماعة إلى جماعة ، إذا أريد أن تحتفظ الثانية بثقافتها الأصلية أو على الأقل بثقافة مغايرة . ونرى أنك قد تنقل الشىء ، ولكنك تعطيه من عندك «معنى» جديدا أو مختلفاً ، فيصير وكأنه ليس هو ما كانه من قبل .

ثم إن المهم هو الوقائع : فهل هناك بالفعل عالم واحد ، بمعنى ثقافة واحدة لكل البشر، وبمعنى القيم الواحدة والتصورات الواحدة والفهم الواحد؟ إن الإجابة هى بالنفى الصريح. لأن تعدد الثقافات واقعة جلية ، لمن يريد أن يرى، أما اختلافها من حيث السيطرة العسكرية والقوة الاقتصادية ، فهذا أمر آخر ، وما كان للقوة أو للمال أن يعطى حقوقاً بالافضلية .

وانظر إلى الأمر من زاوية السلوك الفعلى للرجل الغربى بإزائنا : إنه قد يرحب أن تكون مثله، وهو ما سيساعد على تسويق منتجاته بكل تأكيد ، ولكنه لا يتصور أبدا ، للحظة واحدة ، أن يكون مثلك، ولا أن يكون على غير ما هو عليه . فأين تلك العالمية المزعومة إذن فى سلوك الغرب الفعلى؟ ولا يتحدثن أحد عن ترجمات من لغاتنا إلى لغاته، فهذه ظواهر شديدة العرضية ولا تمس إلا آحاداً بين آلاف . ثم سائل نفسك: هل كتب كتابه ومفكروه لنا أم لأنفسهم ؟ وهل يعبرون عنا بالفعل فى واقع حالنا ؟ إنهم عالم ، ونحن عالم .

إن نفض هذا الوهم الخطير يكون أولاً بإدراك منشئه السابق، وبالتنبه إلى أدواته الحالية (ومنها، بغير تفصيل ، اتباع سياسة فرض الأمر الواقع وتأكيده ، وسذاجة السياسيين ، واللعب على منطق الحاجة إلى الغرب ، واللعب على خلط الشىء بالفكرة والقيم ، واستخدام مكثف مقصود لفرض الأفكار وتكوين الاتجاهات باستغلال أدوات الإعلام ، وخاصة التلفزيون ، استغلالا شائنا نساعد نحن أنفسنا عليه وندفع لقاءه المال) ، ثم بنشر المعرفة التاريخية والحضارية التى تنبه إلى تنوع الحضارات والثقافات ، وبتنمية رؤية وطنية وقومية حاسمة لما هو أنا ونحن و هم، وأخيراً ، وليس آخراً ، بارادة قاطعة خلاقة تنتشىء ذاتا مما يشبه الشتات .

فى مقابل وهم العالمية ، هناك وهم التراث. ومشكلة التراث مشكلة معقدة متشابكة الجوانب متعددة المراجع والطوابق، ولعلها وضعت دوما وضعا منحازا يهيىء لموقف بعينه ، وكل وضع منحاز لمشكلة ما هو وضع سيىء لها ، ولهذا فلابد من اعادة النظر التفصيلى فى هذا الأمر ، وليس هذا مكانه . وانما نكتفى بالقول إن التراث المقصود سينتهى فى النهاية إلى أن يكون التراث الدينى بالمعنى الحضارى. وفى هذا قسمان : هناك من جهة المصدران الأولان للدين ، وهما القرآن والثابت الصحيح من السنة ، وهذان المنبعان لم يقل أحد إنهما «تراث» بمعنى ماينتمى إلى الماضى ، لأنهما حيان مادام هناك مؤمن واحد ، أما من الجهة أخرى فهناك كل ماكتب فى خلال عصور الحضارة الاسلامية حتى القرن الثالث عشر الميلادى ، وهذا هو الذى يطلق عليه على الدقة لفظ التراث ، وفيه مايتصل بالدين مباشرة ، أى العلوم الدينية من كلام وفقه وأصول بعد التفسير والحديث ، وما يتصل به على طريقة ما مثل بعض العلوم اللغوية وبعض علم التاريخ وعلم التصوف، وما هو مستقل عنه من العلوم ويسمى أحيانا بالعلوم الحكمية مثل الفلسفة والطب والكيمياء وغيرها، وفيه أخيراً ، وليس آخراً ، الانتاج الأدبى بأنواعه. ونحن نرى أن هذا «التراث» قد أصبح مجرد تاريخ، نعم هو يقرأ، نعم هو يدرس ، ولكنه لم يعد حياً ، بما فى ذلك علوم الكلام والفقه وأصوله ، فهذه ، وهى علوم ملازمة للدين ، انما ينبغى اعادة خلقها خلقاً جديداً ، ومن السذاجة أن نظن أن ماكان يفكر فيه ويهتم به أبو حنيفة أو الشافعى هو ما نفكر فيه نحن ونهتم به. وخلاصة القول أن دعوى العودة إلى التراث ، بالمعنى الذى حددناه ، هى دعوة متناقضة، لأنه لا إحياء للميت ، وإن شئتم فاخلقوا تراثا جديداً حيا لكم ولنا .

إن مشكلة التراث ، كما وضعت فى الأعوام الخمسة والعشرين الأخيرة ، إنما هى وجه واحد من مشكلة أعم هى مكان الماضى ووجوده فى فكرنا الحالى وفى حضارتنا المستقبلة . ولايبدو حضور الماضى قوياً إلى حد اعتباره مشكلة بقدر ما يبدو فى حالة مصر ، أقدم الأمم حياةً متصلة على ظهر البسيطة ، ذاتا جمعية ودولة وادارة وسكاناً وطرائق حياة أساسية. وانك لتجد فى نفس المكان، وليكن معبد الأقصر ، أو على الأدق معبد الملك آمنحتب الثالث فى وسط الأقصر ، تكثيفاً لطبقات الماضى قليل النظير: ففيه ما فيه من مصر القديمة وفيه آثار من الاسكندر ، وشواهد من حياة الرهبان الأقباط فى مصر المسيحية ، ويريد أن ينافس ارتفاع حصنه ومسلاته مسجد «سيدى أبى الحجاج» . ولنقل ابتداء إن مصر هى كل مصر : فنحن مينا وإمحتب والحكماء بتاح حتب وآنى وأمنمؤبى وعظام الملوك مثل آمنحات الثالث وأحمس الأول والوزير المهندس سننموت وحتشبسوت وتحتمس الثالث

وأخناتون والأنبا أثناسيوس وذو النون وغيره فى العصر الاسلامى حتى الطهطاوى ومحمد عبده وطه حسين. نعم، نحن كل هؤلاء ، ولكننا أبناء اليوم ، ولليوم أحكام ، وكل من يظن أنه قادر على إرجاع الماضى ليسيطر على الحاضر والمستقبل فهو واهم لايعرف شيئا من دروس التاريخ . إن الماضى قائم ، فى دمى وفى لغتى وفى شىء وأشياء من توجهاتى ، ولكن لنضعه على مستوى التصور . ولننظر إلى اليوم وأحكامه ، وحكم اليوم الصارم أن نبحث من أجل تهيئة المصير. إن المصير هو مشكلتنا الحقة .

فنحن إذن ننحى جانبا الدعاوى الماضوية بقدر ما نرفض دعاوى العالمية الزائفة وتقليد الغرب ، وندعو إلى شىء واحد ، قد يجتمع فيه كل شىء ، هو العودة إلى الوجود مباشرة، وفى هذا خير تهيئة للمستقبل وللمصير . إن على الفلسفة أن تضع مشكلة مصيرنا فى قلب اهتماماتها . مصيرنا المادى كأمة ، ومصير كل مايتصل بنا ومصير البشر ككل، لأن كل هذا فى خطر عظيم بسبب التوجهات العدوانية للحضارة الغربية، والتى لاتؤذن ، منطقيا ، إن هى سادت ، إلا بجنون البشرية ، إن لم يكن بدمارها وفنائها. والبحث فى المصير ينبغى أن يضع فى اعتباره كل العوامل الفعلية المؤثرة وأن يستشف ما يمكن أن يأتى منها ، بهدف التحكم فيها جميعا ، على انحاء وبقدر الطاقة . وليس هذا مجال التفصيل فى هذا الموضوع ، هو الآخر، ولكننا نشير إلى بعض من اخطر العوامل : فهناك أولاً الانتقال الحاسم من الحضارة الزراعية إلى الحضارة الصناعية (أو الاصطناعية)، وهو انتقال يتم بدرجات مابين مجتمع بشرى وآخر ، وهناك ثانيا سيادة نتائج استخدام العلم صناعيا (التكنولوجيا) وسرعة هذا الاستخدام ومفاجآته ووقوعه حاليا فى أيدى قوى أقل مايقال عنها إنها غير انسانية وغير أمينة ، إن لم نقل عدوانية وشريرة ، وهناك ثالثا تحول الأرض ، تحت سيطرة الغرب ، إلى مدينة كبيرة بفعل أدوات الاتصالات بأنواعها . إن على الفلسفة أن تضع عينا على الوجود وعينا على المستقبل والمصير .

وقد سبق أن أشرنا إلى الترابط الضرورى بين الفلسفة والثقافة التى تنتمى إليها ، وأن الدعوة إلى خلق فلسفة جديدة لايمكن أن تنفصل عن خلق ثقافة جديدة ، بمعنى قيام تكوين شبه عضوى من المفاهيم والتصورات والقيم والأهداف ينطبق على شتى ميادين الافكار والعمل والشعور على هيئات متنوعة ، وما الفلسفة إلا محاولة لرد هذا التكوين إلى أبسط شكل له ، أى أقوى شكل وأكثره تركيزاً . ولهذا فإن العلاقة بين الفلسفة والثقافة كالمرآة وموضوعها ، أو كالبؤرة وكيانها ، أو كالقاعدة القانونية وتفريعاتها. إذن فقيام الفلسفة الجديدة يسير يدأ بيد مع قيام الثقافة الجديدة ، وإن

أمكن أن نتأخر إحداهما زمنيا فى الظهور عن الأخرى . وإذا كانت الفلسفة تخلق خلقاً على يد فيلسوف واحد اكتملت له أسباب التعبير الفلسفي والقدرة عليه وتوافرت أمامه الظروف بأنواعها ، فإنه من السذاجة أن نظن نفس الأمر مع الثقافة ، لأن المجتمع ككل هو الذى يخلقها ، وعلى نحو غير مشعور به أحياناً. وكيف الحال إذا كان الأمر أمر ثقافة تخلقها مجتمعات تمتد من المحيط إلى الخليج، ولكل منها، بالضرورة التى يتجاهلها البعض ، من الخصوصيات ماهو طبيعى مع كل تجمع على أساس سياسى؟ فإن مثل هذه الثقافة الجديدة ، التى تشارك مصر فى خلقها وتوجيهها مع شقيقاتها المتكلمة باللغة العربية ، لهى تكوين أعقد وأعقد مما قد ينتجه مجتمع سياسى واحد. ولكن لنا مثالاً فى الثقافة التى انتجتها الحضارة الغربية فى عصر الدولة الأوربية، فقد أنشأتها إنشاء تكوينات وطنية متنوعة ، فى ايطاليا وفرنسا وهولندا وانجلترا على الخصوص ، مع ذلك فإنها ثقافتهم جميعا المشتركة بينهم وبين من دخل إليها من بعد ذلك فى الشمال الاقصى والشرق من أوربا ، فضلاً عن جنوبها فى أقصى اتجاهيه غرباً وشرقاً. هذه الثقافة الجديدة المشتركة ، ينبغى ، على الأقل، أن تشارك الفلسفة الجديدة فى صنعها وتوجيهها بوعى وقصد. ومرة أخرى نقول إن مصر تفكر لنفسها وتفكر فى كل شقيقاتها ، وللعالم الاسلامى من بعد ذلك وللعالم الافريقى ، ثم لمستقبل الانسانية من وراء هذا كله وعلى الأفق البعيد ، ولكنه بالحتم آت.

أهداف محددة :

ونأتى الآن إلى بعض الاهداف المحددة فى ميادين بعينها ينبغى على الفلسفة المصرية أن تضعها نصب عينيها. ونبدأ من الأخص إلى الأعم .

إن هدف توحيد الذات القومية هدف رئيسى ، ورئيسى لأنه كلى ، ورئيسى لأنه شرط لأمور كثيرة غيره . ولاشك أنه هدف رئيس للثقافة المصرية الجديدة بوجه عام ، وللقيادة المصرية بأنواعها بوجه خاص ، والفلسفة ينبغى أن تكون فى الصف الأول من قيادات التوجه المصرى .ولكنه فى نفس الوقت هدف مرحلى ، أى تقوم به الفلسفة ، وينبغى أن تقوم به ، فى هذه المرحلة التأسيسية، ومع استقرار المجتمع على هويته لايعود للفلسفة اهتمام رئيس بهذا الهدف. بعبارة أخرى، إن تحقيق هذا الهدف ليس جزءا رئيسياً من مهام الفلسفة المصرية فى كل عصر تال من عصورها ، بل هو هدف ابتدائى وتأسيسى ، بالتالى مرحلى وزمنى. بعبارة ثالثة : إن فلسفتنا المصرية لن تكون فلسفة قومية بالمعنى الضيق ، وإننا لنود أن نؤكد ألف مرة أن تعبير «الفلسفة المصرية» عندنا يعنى فى نفس الآن ، ولكن من جهات متعددة ، أنها مصرية وعربية وافريقية بل وعالمية ، وهكذا نستبعد على الفور ضيق

النظرة الذى قد يتوارد إلى الذهن حين الاستماع إلى تعبير «الفلسفة القومية»، لأننا نعنى بالفلسفة المصرية فلسفة الانسان المفكر منا، ولكنه الانسان الذى لانسيطع ، ولن يستطيع ، أن يتخلص بالكلية من خصوصيات الموقف الذى هو فيه وظروفه. والانسان دائما ، كما قيل ، هو فى موقف . ولايوجد انسان فى الهواء . فهل كان أفلاطون ليتخلى عن مدينته أثينا؟ وهل كان له أن يتجرد عن الظروف الخاصة التى وضعه فيها ميلاده وعصره؟ ومع ذلك كان افلاطون يرنو من خلال أثينا إلى كل اليونان ، فحاول تطبيق مدينته المثالية فى مملكة سرقصة فى جزيرة صقلية ، وكذلك نحن : مدينتى مصر ، ولكنى، أنا الانسان المصرى، أرنو من ورائها إلى كل مايتصل بى اتصال الحياة ، وأزيد أننى أرنو إلى الانسانية ككل على نحو لم يفعله اليونان ولم يفعله الأوربيون .

إن معنى ماسبق هو أن فلسفتنا الجديدة لابد أن تكون فى البداية فلسفة سياسية وفلسفة حضارية وفلسفة تاريخية ، وأن تضع فى الوقت نفسه أسس نظرتها الجديدة إلى الوجود والإنسان والمعرفة والعمل. وعلى هذا الضوء ، نفهم أن كل مايقدم إلينا منذ ستين عاما وإلى اليوم على أنه «الفلسفة» ماهو إلا كلام فى الهواء لايصادف اهتماما حقيقياً ولايدل على شىء ، لأنه ليس من صنعنا ولا هو بالذى يهتم بنا أو يتحدث إلينا. وانظر إلى مقررات الفلسفة للمدرسة الثانوية ، وأياً كان شكلها ، فستجد فيها كلمات كالأحجار الصماء منقولة نقلاً ، وأحياناً منسوخة نسخاً بغير فهم ولاسيطرة ، من كتب الحضارة الغربية ، ثم يتحدثون عن مشكلة عدم تجاوب التلامذة والطلاب ! أيها السادة أنتم المشكلة !

لقد استمررنا فى هذا الحديث الجانبى بعض الشئ لأنه يعود بنا إلى موضوعنا من حيث لانتوقع: ذلك أن هذا النقل الممسوخ لأفكار الأوربيين ووقوعه على أرض صلدة فلاينبت ولايفيد، ما كان ليتم لو أنه كان قد تحددت طبيعة الذات القومية التى يتحدثون إليها. إن هؤلاء المشتغلين بما يظنون أنه الفلسفة انما يتحدثون إلى أنفسهم ، وبينهم وبين الذات الجمعية التائهة والمنقسمة على نفسها ألف فرسخ. انهم فى الهواء لاينزلون إلى الأرض ، ولو نزلوا لعرفوا من أين يبدأون : من فلسفة فى الحضارة والتاريخ تحدد الذات القومية ، ومحض هذا التحديد هو توحيد لها وهو تمهيد لانطلاق القوة وللفعالية .

ولن نصل إلى تصور صحيح عن الذات القومية المصرية إلا إذا أخذنا فى الاعتبار كل تاريخ مصر، وكل طبقات الثقافة، أو الثقافات ، المصرية ، لذا فان من أدق واجبات فلاسفة المستقبل أن ينظروا فى تفصيل إلى مساهمات المصرى فى عصوره السابقة . وما أبأسنا حين نجد الغربيين يهتمون بتاريخنا القديم ولانهتم به، وإلى اليوم ، على النحو اللائق ولا فى الحد الأدنى من الاهتمام. ولكن ما أبأسنا على الأخص حين لانجد أى اهتمام كان بالفكر المصرى القديم . «الفكر المصرى القديم»؟ وهل يوجد شيء مثل هذا ؟ سؤال على ألسنة الجمهور ، وعلى ألسنة من يظنون أنهم مقدمة أهل الفكر ،ولكنهم يجدون منابع أفكارهم فى كلام من ينقلون عنهم من الغربيين. وأنى للغربيين ، خارج دائرة ضيقة جداً من بعض دارسى الآثار المصرية ، أن يقولوا إن لأمة قبل اليونان «فكراً» و«فلسفة» ؟ ونحن نقول: وهل يعقل ألا يكون لهذه الحضارة العظمى فكر؟ إن سؤالنا عن طبيعته لايدل إلا على جهلنا نحن به ، وعلينا دراسة الأمر والبحث عن المظان واستكمال المجهود بالافتراض المعقول وقراءة المجرد فى المشخص إن اضطررنا إلى ذلك. وحال هؤلاء المتسائلين كحال من يقول : ليس فى مصر القديمة نظام قانونى ! ولم؟ لأننا لم نعثر على حجر يحوى قواعد قانونية مثل حجر حمورابى الشهير.؟ وكيف تفسرون عقود البيع وغيرها والتى أتت إلينا منذ عصر الاهرامات ؟ وألا تنظرون إلى مفهوم القانون غير المكتوب ؟ هذا مع ترجيحنا أن تكون هناك نصوص قانونية تقعيدية فى حضارة تحب التسجيل وذات عقلية تتوخى الدقة مثل حضارة المصريين فى عصرهم القديم ومع مثل عقليتهم. إن الجهل لايصنع الحقائق . وليس الفكر المصرى القديم وحده هو الذى نجهله على نحو بائس ، بل إننا لانهتم إلا قليلاً بالفكر المصرى فى العصر الاسلامى نفسه ، على رغم وجود النصوص : فلم نربط فقه الأندلس وتصوفه وتاريخه وعلومه ببيئته الخاصة ولانفعل مثل هذا مع مصر ، وهى بطبعها ذات بيئة شديدة التميز هى الأخرى ؟ إنه إهمال الذات القومية . فعلى الفلسفة، فى انطلاقها إلى الأمام ، أن تقف على أرض راسخة من المعرفة الدقيقة بماضى الفكر المصرى ، كله وبأكمله .

ومع ضرورة امتداد نظرة الفلسفة إلى عمق الزمان ، هناك ضرورة امتدادها فى عمق المكان الحضارى. والمكان الحضارى مكون من أمم وثقافات . وواجب الفلسفة ، من أجل التهيئة للفلسفة الانسانية العامة ، أن تحدد مكان مصر على الخريطة الانسانية فى التاريخ . ويهمنا فى هذا الإطار الاشارة إلى أمرين. الأول هو ضرورة التأكيد على فكرتين محوريتين : فكرة التوسطية من ناحية وفكرة التفتح والانفتاح من ناحية أخرى . الثانى ، وهو أهم وأخفى بكثير وسيكون تفصيله فتحا جديداً للفلسفة المصرية ، أن توجهات الثقافة المصرية القديمة هى أساس ومصدر لاختيار جوهرى من اختيارات حضارات البحر المتوسط وما تولد منها ، والحضارة الأوربية تدخل فى هذا التسلسل ، ألا وهو ما نسميه بتوجه «الاقبال على العالم» ، فى مقابل التوجه الجوهرى الآخر ، «الادبار عن العالم» ،

والذى تشخص في بعض حضارات اسيا وبهذا المعنى تكون مصر هي "ام" حضارات البحر المتوسط وما تولد عنها إلى اليوم. ومن هذا المنظور تنقلب الآية عند النظر إلى ما قد يبدو أننا ناخذه عن الغرب من نظرة علمية واهتمامات تكنولوجية ، فما كل هذا إلا تطوير للتوجه الأساسى الذى اتخذته مصر، وهي تحور مجرى النيل وتسيطر عليه وتتمتع بخيرات مائه وطميه وماتنتج عن ذلك من زرع وعسل ولبن وحدائق وثروات ، وأخذت عنها ، نموذجاً ومعلماً . حضارات البحر المتوسط وهكذا تتحور القضية: «مصر اليوم ، مؤقتا ، تأخذ عن الغرب» ، إلى قضية «بل هم الذين أخذوا عنا ونحن مصدرهم» ، وآن لنبع الحضارة ذلك أن يعود صافيا ليبدع من جديد توجهات جديدة . لعلها جميعا في علم الغيب لاتزال . (راجع ماسبق أن قلناه عن اعادة وضع المشكلات على النحو الصحيح) .

ونأتى الآن إلى أهداف ثلاثة تتتالى : تحديد معنى حياتنا ، خلق طراز جديد من المصريين ، خلق وعى جديد .

إن الحياة فعل وعمل بعد شعور ووعى وفهم. والفلسفة وعى أعلى وفهم تأصيلى ولابد أن تقوم الفلسفة بهداية الحياة ، ولابد للحياة ، كفعل وعمل وسلوك ، من أن تتزود بحد أدنى من الموقف الفلسفى. وربما كانت الفكرة التقليدية عن الفلسفة هي التى تؤدى بالبعض إلى التساؤل. ما صلة الفلسفة، وهى تأمل خالص تجريدى ، بالحياة وهي سلوك وفعل على أرض الواقع متشابك العلاقات؟ إننا ننطلق من منطلقين لتأكيد صلة الفلسفة بالحياة فالفلسفة ، لأنها علم الكل ولأنها الأصوليات الشاملة ، لابد أن تهتم بالفعل والعمل اهتمامها بالمعرفة والنظر ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الحياة هى أهم ظاهرة بشرية. إن وعى الوعى ، أو ادراك الوعى، هو مايميز البشر فى نهاية الأمر عن بقية الكائنات ، والوعى بذاته حركة وفعل، لأنه تفاعل مع الظواهر تقدمةً للتفاعل مع الكائنات والاشياء ، الذى هو فى النهاية السلوك. ولهذا كله ، ولأن الحياة ، شعوراً بمرور الزمن وتفاعلاً مع الكائنات والاشياء ، هى أهم مانملك ، فإنه لابد للفلسفة من أن تهتم بها، وإلا لما كان للفلسفة من مبرر. ونقول فى هذا الإطار إنه لابد إذن أن تكون هناك فلسفة لكل المجتمعات ولكل ثقافاتها ، سواء كانت على طريقة اليونان أو لم تكن . فالفلسفة تهتم بالحياة، ولكننا نتحدث هنا عما هو أبعد من ذلك: فلا نتحدث وحسب عن فهم الحياة تأصيليا، بل توجيهها غائيا ، خاصة فى هذه الاوقات التى تتطلب أقصى فعالية من شتى الامكانات ، وفيها لابد من السيطرة على حركة التاريخ بل والاسراع بها فى مجابهة أخطار السيطرة العدوانية . نطلب إذن إلى الفلسفة أن توجه حياتنا ، وأن تقوم على الأخص بأول فعل فى هذا التوجيه، ألا وهو تحديد معنى حياتنا. إن واقعة الحياة هى مجرد اطار فارغ أو صورة مجردة ، ويبقى أن تتشكل مضمونا محدداً من الغايات والقيم . على أساسه تتحدد علاقتى مع ذاتى ومع الآخرين أفراداً وكياناً جمعياً ومع أمثالى من البشر ومع

الطبيعه استطيع اعتمادا عليه شوف مصيرى ومحسس بمسير ، أو غاية على الاقل . لوجودى على هذه الهيئة الانسانية الفريدة هذا هو معنى الحياة الذى نقصد، وهو من مهام الفلسفة والاصوليات ومن بعده، وفى إطاره . تقوم التحديدات الفرعية لكل شخص على حدة ، ولكل جماعة ولكل عصر . فى إطار الثقافة الجديدة التى سنقوم ببنائها إن تحديد معنى حياتنا سيزودنا بالايقاع الرئيسى الذى سينتظم كافة ألحان أفعالنا وأفكارنا ، بوسيلة الخيط الرئيسى الذى ستربط إليه ، بالنور الهادى وقت تصارع امكانات الاختيار وعند اللحظات الحاسمة

إن تحديد معنى حياتنا ، نحن البشر ونحن المصريين ونحن أصحاب الثقافة الجديدة المشتركة ذات اللسان العربى ، يعنى، فى دائرته الوسطى، خلق طراز جديد من المصريين وعن هذا نتحدث لإمكانه الفعلى فى اطار امكانات الدولة المصرية والتجانس القوى فى المجتمع المصرى ، وامكان توجهه فى خطو واحد، وامكان تأثير هذه الدعوة التى تحملها هذه الصفحات على تكوين فكر جديد يؤدى إلى تغيير فى أنماط السلوك فى اطار هذا التجمع شديد التجانس شديد الوعى بذاتيته ، مما يؤدى إلى سهولة التوجه الموحد سريع الخطوات ، بينما يبقى حديثنا عن خلق طراز جديد من الانسان فى عالم الثقافة العربية الجديدة على مستوى الدعاء الحار والتخطيط النظرى لعدم وجود قوة تنفيذية ، على الأمد القصير، وربما كذلك على الأجل المتوسط لجيل أو جيلين فلنتوجه إلى الممكن بالفعل بدون أن نفقد النظر إلى ماهو على مستوى المشروع. وفى النهاية فإن خلق طراز جديد من المصريين هو مقدمة ضرورية لخلق طراز جديد من الانسان فى الثقافة العربية الجديدة

إن المصريين فى هذا العصر غير راضين عن أنفسهم وربما يقوم المتخصصون باثبات الظواهر السلبية فى اتجاهات الشخص المصرى وفى بنية الحياة الاجتماعية والثقافية (بالمعنى الانثروبولوجى) لأهل شمال وادى النيل ، ويقترحون كيف تكون معالجتها على أن الأمر عندنا أخطر من هذا بكثير لقد انتهى زمن المداواة الجزئية ، ولابد من الخلق الجديد تماما أما كيف ذلك ، وما نموذجه . فهو موضوع مستقل له من الأهمية مايجعله جديراً بمؤلفات مستقلة يقوم بها مفكرون ومفكرون ومع ذلك كان لابد من تحديد الهدف هنا

إن انتقاد المصريين لأنفسهم أمر معروف ومتداول ، وقد اتخذ فى السنوات العشرين الأخيرة على الخصوص شكلاً يكاد يكون مرضيا ، حتى أن استمرار هذا الانتقاد ، وهو فى الواقع يبدأ مع بداية العصر الحديث نفسه ، بدون أن يثمر ثمراً فى تغيير المظاهر المنتقدة ، ليصبح بذاته ظاهرة مرضية هى الأخرى إن نقطة البدء هى نقد الواقع ، على كافة الجبهات والمستويات ، نقداً صريحاً مباشرا، بلا تهيب من أية سلطة ، لأن أمانة الاخلاص لمصر هى الميزان وما من شك فى صلة الواقع بالماضى فينبغى ربط الأمر بما قد سمى بالطبع المصرى التاريخى أو القومى، إن كان هناك شىء كهذا بعبارة اخرى لابد من البعد التاريخى امتدادا إلى عصور مصر القديمة التاريخيه منها وما قبل التاريخية

ولابد أيضا من مناقشة حاسمة لمحض امكان خلق طراز جديد من البشر ، مع النظر إلى تجارب الثقافات والشعوب الأخرى ، ومع تحديد خطر الاستبداد فى اطار مثل هذا التوجه، وتحديد من يقوم باختيار النموذج الجديد . ونقول من الآن إننا ينبغى أن نرفض رفض الطاعون أن تقوم به جهة لها وسائل القمع والارهاب ، ونقول إنه ينبغى آن نرفض دائماً أن تكون للدولة وظيفة التفكير أو وظيفة التوجيه . إن الدولة ليست هى مصر ، بل هى جهاز ادارى فى خدمة مصر ، فمن يمثل مصر ؟ يمثلها فى المحل الأول المفكر الأمين .

إن الوعى المصرى اليوم وعى بائس ، وقد يرى كثيرون أنه وعى مريض ، وقد يرى البعض أنه وعى ليس له من الوعى إلا هيئته ومظهره الخارجى بينما الموجود بالفعل هو فراغ تغطيه واجهة ورقية ومن نوع سيىء ، تماما كما نجده فى شتى أرجاء مصر ، وعلى مستويات متعددة ومتنوعة ، من مساوىء عظيمة تغطيها واجهات ملونة تصيح «بأجمل» الكلمات . إن الوعى المصرى الحديث لم يكن مكتمل النمو يوماً فى هذه العقود التسعة عشر الأخيرة ، بل كان فى أفضل حالاته على مستوى مشروع التكون الايجابى وعلى هيئة عناصر مبشرة لا أكثر ، وأفضل الحالات هذه هى أندرها وأقصرها عمراً ، كما هو الحال مع الطهطاوى ومحمد على فى السنوات العشر السابقة على معاهدة لندن ١٨٤٠م، ومع كوكبة مفكرى عصر محاولة الوثبة (١٨٧٨ ١٨٨٢م) ، ومع آمال قيادات المحاولة الليبرالية فى العقد الثالث من القرن العشرين الميلادى ، من المخلصين منهم ، ومع محاولات الخطط الجديدة فى النصف الثانى من العقد الخامس ومع رؤى كالخيال تتقاطعها بعض المجازات على مستوى الواقع فى أواخر العقد السادس وأوائل السابع ، حتى انكشف الغطاء نهائيا عن الضعف الجوهرى الدائم فى ١٩٦٧م، ويرى البعض أنه لا مفر من مزيد من التدهور ومزيد من خداع الذات فى ظل النظرة القصيرة الساذجة وقفزة أواسط الناس المفتقدين إلى الجدارة إلى مقاعد المقدمة فى المجتمع، وخاصة على مستوى التأثير الاقتصادى.

وعينا بائس مريض ، ولن تجدى نفعا بعض المسكنات ، ولا التظاهر ببعض الحلول الجزئية لامتصاص نتاج مرجل الغضب دائم الغليان ، بل لابد من التجديد الشامل الجذرى ، ولن يكون تجديد شامل جذرى إلا بفلسفة واضحة، بل فلسفات نختار من بينها ، ولاسبيل إلى ذلك إلا بجهد جهيد ونفرغ وتركيز وحسن استقبال وتمحيص واخلاص وأمانة ومبادرة وخلع لسترة السلبية عند جميع الناس . إن الموقف عصيب ومحزن ، لكنه لايجب أن يكون باعثا على اليأس. إن مصر العظيمة لاتعرف اليأس ، إنها الصابرة المثابرة المصممة ، إن مصر ولود دائما .

إننا نقصد بالوعى هنا الطابق الشعورى القصدى المنظِّم والمنظَّم للسلوك الانسانى بوجه عام ، فهو الفكر حين يتحول إلى صيغ مباشرة لتوجيه العمل ، أو حين يتحول إلى بطانة عامة ذات تأثير كلى على مواقف الوجدان واختيارات العمل وأحكام التفضيل . وهكذا فإن مضمون الوعى اتجاهات

نفسية واختيارات معرفية وأحكام قيمية ، وهو ادراك للادراك والعتبة الضرورية فيما قبيل العمل . إن الوعي بالمعنى الذى نقصده هو ما يتحقق فيه توحيد الأفكار والقيم والمواقف وتنظيمها على نحو دينامیکی حرکی منفاعل يغلب عليه الادراك المباشر وليس الادراك التأملی ، فالوعی حصيلة التأمل أكثر بكثير من أن يكون تأملاً . وربما كان قصدنا من تعبير «الوعی الجديد» هو الحصيلة الديناميكية لنظرة جديدة إلى العالم والآخرين والذات .

إن هذه الأهداف المحددة الثلاثة السابقة (تحديد معنى حياتنا ، خلق طراز جديد من المصريين ، خلق وعی جديد) هی أهداف ايجابية ، مجلاها خَلْق جديد وابداع. والخلق بناء ، ولكن البناء القوى الصحيح يتطلب أن يقوم على أساس غير متناقض معه، ولهذا فلابد من الهدم قبل البناء ، ولن يجدى التلفيق ولا حتى التوفيق . فلنحطم الأصنام . ولكننا نؤكد هنا ، على الأخص ، على تحطيم لقيد داخلى ، عقلى ووجدانى وأخلاقى معا ، وهو قيد الانغمار فی «الوضوح الكاذب» الناشيء عن طول التعايش والتكرار والإلف القهرى . إن اسقاط الوضوح الكاذب هو الصياغة السلبية للاهداف الايجابية الثلاثة السابقة . إن جوهر الوضوح الكاذب هو القول بأن كل شئ على مايرام وانما هناك بعض المشكلات العابرة وحسب ، بينما البناء بأكمله ينخر فيه سوس الفساد والضعف القاتل. إن الجميع يشاركون فی هذه الزلة العقلية والخطيئة الاخلاقية والجريمة القومية ، وفی المقدمة تقوم مسئولية حملة القلم ، وخاصة من أجَّر نفسه عاملاً عند سلطة ما ، وإنهم لذواتهم لمحتقرون ، وإنهم من غيرهم لمحتقرون . ولعل الخطوة الأولى نحو اسقاط الوضوح الكاذب، وهو اسقاط لسلطان عظيم ، هی تنمية روح الإشكال وليس القبول والمهادنة والخضوع ، بما يتماشى مع سيادة الروح النقدية الجديرة بالإنسان الحق .

إن الدلالة النهائية للصفحات السابقة مباشرة هی الاعلان الصريح عن الوظيفة السياسية للفلسفة. لقد اجتهد الفلاسفة ، معظم الوقت ، فی ادعاء عدم اهتمامهم بالسياسة وعدم تناولهم لموضوعها، إلا على مستوى التأمل النظرى حينا أو تأمل النموذج الكامل حينا ، إن حدث هذا أو ذاك، واجتهد أصحاب السلطان دوما ، وأكثر مما اجتهد الفلاسفة فی ادعائهم ، أن يلهوا الفلاسفة عن الحديث عن ميدانهم أو أن يحرموا عليهم ذلك تحريما ، أو أن يكسبوهم إلى دعاواهم إن صراحة حينا أو ضمنا فی كثير من الاحيان. نعم، قد لايكون للفلسفة صلة مع السياسة فی معناها الأدنى، وهو تصريف أمور حكم الناس يوميا ، وهو ربما ما عناه الشيخ محمد عبده حين استعاذ من سياسة وساس ويسوس، ولكن للفلسفة ، وبالضرورة ، صلة لازمة بالسياسة فی معناها الأعلى، وهو تنفيذ توجيه حياة الناس على مستوى المجموع ، فضلاً عن الحفاظ على وجودهم. فالحرب والسلم سياسة، والاستبداد والحرية سياسة ، والقهر واحترام الكرامة سياسة، والظلم والعدل سياسة، وترك الساحة للفساد والمفسدين أو الضرب على أيديهم تنكيلاً سياسة، وانشاء المدارس سياسة، وترك أدوات

الاعلام فى خدمة الخصم الغريب وفئة ممن لايرعون للوطن مصلحةً سياسة ، وهكذا فى كل مايتصل من سلوكِ السلطة العامة فى المجتمع من جهة ، ومواقف الأفراد من هذا السلوك من جهة أخرى : فالسلبية والمبادرة سياسة ، والخضوع والمسئولية سياسة، والصمت والاحتجاج سياسة، والنهى عن المنكر والأمر بالمعروف سياسة ، واغتنام الفوائد والنصيحة المخلصة للوطن حتى بثمن التضحية سياسة. وهكذا فإن للفلسفة وظيفة سياسية ، مادامت الفلسفة توجيها للحياة واقتراحا للقيم وتفسيرا لمكان الانسان فى الكون وبين أقرانه ومن حيث علاقته مع ذاته . إن الفيلسوف هو السياسى الأول . وهو قد يحلق فى سماء المبادىء والغايات حينا ، وقد ينزل إلى تفاصيل طبيعة السلطة والدولة وحقوق الأفراد والجماعات وواجباتهم وعلاقات أطراف الموقف السياسى مع بعضهم وبعض. إن الفلسفة سياسية بالضرورة ، لأنها لابد أن تجيب عن هذا السؤال: من يوجه؟ وإلام يوجه؟ إن الفلسفة توجيه ، فهى سياسية . إذن فلا يقولن أحد : اتركوا السياسة لأهل السياسة! إن السياسة هى شأننا جميعا ، أحداً أحداً، فما بالك بالقائد فى مقدمة الصفوف ، الفيلسوف حين تتحقق له صفات الفيلسوف؟ إن الفلسفة هى التى توجه الساسة ، ولايُعرف سياسى عظيم إلا وكانت له فلسفة توجهه صراحة ، أو كان هو صاحب فلسفة سياسية فى إطاره .

وبعد الوظيفة السياسية هناك الوظيفة الاجتماعية العامة ؛ بل القومية ، للفيلسوف المصرى الجديد. وربما نلخص طابعها السلبى ، ولكنه المطلوب مباشرة وعلى الفور ، حين نقول إنها الانقاذ. لقد أشرنا تكراراً ، وسوف نشير ، إلى الخطر العظيم الذى يشكله القول بالعصر الواحد والفلسفة الواحدة والعقل الواحد والحضارة الواحدة ، لأن هذه المقولات جميعا هى أدوات أيديولوجية فى يد الحضارة الغربية ، صاحبة السيطرة العسكرية والاقتصادية ، ولكنها الحضارة التى بسبيل التهدم والانهيار ، وأحد سبلها للتشبث بالحياة وللبقاء على القوة هو تحطيم القوى الحضارية الكبرى الممكنة الأخرى ، وفى مقدمتها مصر وبلاد دار الاسلام ، فيما سبق ، عامة ، وتلك المتكلمة باللغة العربية منها ، خاصة إن الخطر عظيم ، وهو خطر على حياتنا الذاتية نفسها، والوقت يمضى. وليس مضى الوقت على حال الانغمار فى الخضوع المزرى لأوهام الحضارة الغربية إلا فى غير صالحنا ، خاصة وأن الخطر ليس من الخارج وحسب ، بل هو قد ولّد له دعاة وعمالاً من داخلنا ، ولن يفضح الوضوح الكاذب فى هذا الميدان ، ولن يسقطه ، إلا الفلسفة الجديدة التى تبدأ من ارادة الذاتية والتى تتجه إلى الوجود مباشرة ، وليس كلمات تنقل من الغرب أو من سطور تردد مما ورد فى كتب الأولين فى ثقافاتنا السابقة .

بل إننا لنقول إن واجب الفلسفة الجديدة نحو انقاذنا نحن لهو جزء من واجبها بازاء انقاذ البشرية من خطر سيطرة القادة العدوانيين للحضارة الغربية ، والذين تحولوا بالفعل إلى مايشبه المرضى العصابيين ، فى ظل نظم اقتصادية تحول الانسان إلى أداة ووسيلة أو مادة للسيطرة بأشكالها، وبعضها

لايؤمن بأية قيم انسانية ولاهم له إلا الربح الخالص ، وهو الذى يسيطر على كل شىء: من تجارة السلاح إلى تجارة الإعلام إلى تجارة الافكار إلى صناعة الأدب والفنون وصناعة القادة فى شتى الميادين. إن انقاذ العالم من مسئوليتنا نحن ، وهو يبدأ بانقاذ مصر وانقاذ المجموعة الثقافية العربية ، وهو أمر بأيدينا. إن جنون الحضارة الغربية قادم بالضرورة إن استمرت الأمور على ماهى عليه ، ولابد من نور جديد وتوجيه جديد . ومصر هى إحدى المنابع الممكنة القليلة لمثل هذا النور والتوجيه . أليست آم الدنيا ؟

والحق أننا نطلب من الفيلسوف المصرى الجديد أن ينطلق بجسارته كلها ليتسلح بأكبر ما يستطيعه من روح البراءة حتى يستكشف ، أو يتشوف على الأقل ، ما ستكون عليه مشكلات المستقبل الكبرى ، فيتسلح بأكبر عدد من المعارف ويفيد من أكبر عدد من المواقف حتى يستطيع أن يحدد اتجاه المستقبل من الآن ، أفكاراً واتجاهات ، مايتلاءم مع ما سيأتى . إن الانغمار فى مشكلات الفلسفة كما صنعها الغرب واسلافه من اليونان ، هو جزء من الانغمار فى التبعية للغرب والخضوع له. وهو وبال على حاضرنا وعلى مستقبلنا وعلى مستقبل الغرب نفسه ومستقبل البشرية. فلننفض عنا ما ينبغى أن ننفض من إشكالات شغلت عقول فلاسفة الماضى ، ولتكن نظرتنا مستقبلية، وهى وحدها التى ستبقى على ماهو جدير بالاستبقاء وتمضى غير عابئة بمشكلات وتوجهات وحساسيات بازاء مسائل ومواقف سوف تصبح وحسب معروضة فى متحف الفكر البشرى .

ولا ينبغى للفلسفة أن تترك مسئولية التهيئة للمستقبل للعلوم أو للتكنولوجيا ، لأن كليهما بسيطر عليه حاليا قادة الحضارة الغربية ، وخاصة الميدان الثانى ، وبالتالى فليس فى قيادتهما انقاذ، بل زيادة للهاوية السحيقة التى تجرنا إليها الحضارة الغربية، وعلينا من الآن الإعداد لعلوم جديدة، تماما كما خرجت علوم جديدة تماما فى عصر مايسمى بالنهضة الأوربية ، وهو ماينساه أولئك السذج الذين يظنون العلوم الغربية هى «العلم» بألف لام التعريف ، ولا علم غيرها ولا بعدها . أما التكنولوجيا ، فإن أمرها مختلف، لأن المهم فى شأنها هو تحديد الغايات التى تنصرف إليها ، وهذا من مهام الفلسفة خاصة والثقافة الجديدة بعامة . وهكذا فإن للفلسفة، وليس للعلم المتخصص ، واجب التهيئة للمستقبل ، وإن كان من المفهوم أن الفلسفة الجديدة تسير يداً بيد مع تكون العلوم الجديدة ، ولا تقدم ما تقدم إلا على أساس من مادة المعارف التى توفرها لها شتى العلوم .

لقد تحدثنا عن الوظيفة السياسية وتلك القومية للفلسفة ، ومن نافلة القول أن نؤكد على الوظيفة «الثقافية» للفلسفة ، أى فى اطار الثقافة بمعنى مجموع التصورات والقيم التى توحد المجتمع فى عصر ما ، لأن الفلسفة هى قمة الثقافة وهى أساسها فى آن واحد . وقد سبق أن أشرنا إلى أن من أهم الأخطار التى تتعرض لها الثقافة المصرية أنها بغير فلسفة . وقد سبق أن ألممنا ، وسوف نعود، إلى جوانب من الدور «الثقافى» للفلسفة ، ولكن الذى نود أن نشير إليه هنا هو مفهوم «التعددية». إننا

نريد ثقافة حرةً ، وثقافة يعيش فيها أحرار ، ولهذا فلا ينبغى أن يؤدى الدور الثقافى للفلسفة إلى صيغة التوجيه الواحدى من جانب تصور فلسفي وحيد. إن ما نقصده هنا هو تواجد الفلسفة بوجه عام في قلب الثقافة ، على أن يكون التعبير الفلسفى متعدداً. إن الفلسفة واحدة كنشاط ومنهج واسلوب ، ولكنها متعددة من حيث مضمون الاقتراح . وهكذا فإننا نطلب فلسفات لا فلسفة واحدة، ونعرف البؤس المزرى الذى أوقع الناس فيه وجود كتيب سياسى ، ورغم أن صياغته ايديولوجية إلا أنها جيدة على مستواها ، هو «الميثاق» أو «ميثاق العمل الوطنى» (١٩٦٢م)، حيث أصبح كالمعيار والكل يتشدق بما فيه ويلوك قضاياه واصطلاحاته ، حتى أصبح الكتَّاب جميعا كنسخ متشابهة ، أو هكذا أريد لهم. إن القول بتعددية الفلسفة ينبع من نظرة أساسية إلى الوجود نفسه أنه كثرة ، وإلى المعرفة الانسانية بعامة أنها جزئية بالضرورة وقابلة للتعديل بل وللتغيير ، وإلى الانسان أنه كيان جدير بالكرامة فلا يفرض عليه شىء، لأن حقه فى الاختيار مساو لمحض وجوده الاجتماعى . ولهذا فإن دعوتنا إلى قيام الفلسفة المصرية الجديدة تتضمن بالضرورة قبول فكرة التعددية ، بل إنها لتشترط ذلك اشتراطاً وتعتبره أمراً ضرورياً ، لأن حيوية الفكر المصرى سوف تقاس بعدد الفلسفات التى سوف تظهر في إطاره. كيف لا والبشر مختلفون ؟ وما نقوله عن إطار الفكر المصرى يصدق على إطارالفكر العربى الجديد ، فيجب أن نرحب ، بل أن نستثير ، فلسفات مصدرها المغرب الكبير أو السودان أو سوريا أو العراق أو شبه الجزيرة. إن التعدد ثراء ، وهذا التعدد وحده هو الذى يسمح باختيار أفضل المواقف المشتركة فى مرحلة تالية لتكون الثقافة المشتركة، أو العامة ، والتى ستكون أعم من الثقافات الخصوصية لمصر أو للمغرب أو للشام مثلاً. ومن نافلة القول أنه حتى عند سيادة الثقافة المشتركة ، فانها لن تلغى الثقافات المخصوصة ، بل ليس من المصلحة أن تلغيها ، كيف ذلك بينما يمكن الحديث عن ثقافة فنيه نوعية للإسكندرية مثلا فى مقابل زميلتها الأسوانية بل القاهرية؟ وهل تلغى الثقافة الأمريكية المشتركة السائدة تنوعات الخصوصية مابين بوسطن وتكساس وكاليفورنيا؟

ولعل تعددية التعبير الفلسفى أن تحقق هدفا آخر هو زيادة درجة ومستوى سيادتنا على شتى معارف الانسان . إن من أهداف الفلسفة المصرية ، بالمعنى العام ، أن تسيطر على كافة ماتوصل إليه البشر من معارف وتوجهات ومناهج ، أى أن تعرفها معرفة حقة وأن تشير على ثقافتها بالموقف منها . والمفكر إنسان محدود القدرات ومحدود الوقت ، فضلاً عن تفرده فى التفضيل والرفض ، ولذا فإن التعددية الفلسفية هى سبيل لتلا يغرب عن وعينا معرفة أو اكتشاف أو منهج ، مما قد لا أهتم به وقد يهتم به فيلسوف آخر ، وهكذا . وإذا رجعنا إلى ماقلناه من أن الفلسفة تنظيم ونظام، وطبقناه على ما نحن بصدده، فانه يعنى أن الفلسفة المصرية سوف تكون نظاما من نظم فلسفية متعددة ، وهى نفسها

ستكون نظاما من نظم فلسفية تنتجها فيما نرجو وفود الثقافة العربية الجديدة المحررة على نفس نسق تحرر الفلسفة المصرية من أسر أوهام الماضى والغرب على السواء .

ومادمنا بصدد السيطرة والسيادة على شتى المعارف والمناهج كهدف للفلسفة الجديدة ، فإن من أهدافها أيضا دعم نشر الروح العلمية من جهة والاتجاه العقلانى من جهة أخرى .

ونقصد بالروح العلمية مجموعة من الصفات الضرورية للبحث عن المعرفة ، من مثل التفتح والوعى بالنسبية والنزاهة والشجاعة والصبر والمثابرة والأمانة وقوة الخيال المعرفى والقدرة على الحدس لانتاج أفكار جديدة، إلى غير ذلك. أما الإتجاه العقلانى ، فإننا نعنى به صفات من مثل الموضوعية واحترام الوقائع والنظر الواضح النزيه ورفض انغلاق النظرة ورفض سيطرة الانفعالات، وعلى الأخص طلب الدليل دائما ورفض قبول أمر بغير دليل فى ميدان المعرفة .

ونرى أن نشر التوجه العقلانى ونشر الروح العلمية ينبغى أن يتوازن بنشر ما يمكن أن نسميه «بروح الارادة» . وربما كان أحوج ما نحتاجه، من بعد تقديم فلسفة فى الحضارة، هو أن نحدد طبيعة العلاقة بين العقل والارادة ، لأن القول بالعقل فى فكرنا الحديث كان يختلط مع القول بالأخذ الكامل بنتاج الفكر الغربى أو يؤدى إليه على الأقل . أما نحن ، فإننا نؤكد على دور الارادة فى مرحلة التأسيس هذه التى نعيش فيها ، بل على دورها فى كل وقت من أوقات تطور الثقافة. وربما كانت الارادة أدل على الانسان ، من زاوية ما ، من العقل ، لأن العقل مشترك بين كل الناس، وهو هبة من الطبيعة ، وليست كذلك الارادة ، فلا هى تتوافر فى شكلها الفعال عند الجميع ، ولا هى هبة من الطبيعة ، بل هى أمر يصنع صنعاً ، ولهذا فإننا نستخدم بصددها تعبير «روح الارادة». إن الاتجاه الارادى الذى ندعو إليه ، والذى يوازنه ويكبح من جماحه التوجه العقلانى ، يقوم على الانتباه إلى أن الانسان فى جوهره ، من حيث الإمكان ، كائن حر ، وأنه يستطيع أن يقلب معظم أوراق اللعب فى موقف ما ليعيد تنظيمها من جديد بناء على غاية يصطنعها أو مصلحة يسعى إليها، وأهمها جميعا الحفاظ على الذات . ولعل أول تطبيق للروح الارادى هذا هو أن نريد قصداً تكوين فلسفة مصرية جديدة ، وأن نريد قصداً تكوين ثقافة باللغة العربية جديدةً، وأن نريد قصداً التوصل إلى انسانية جديدة يتحقق فيها الاحترام للجميع وتتوافر الكرامة وينتفى الاستغلال فى أى شكل من أشكاله ، ومنها شكل السيطرة الفكرية .

هذه بعض من أهداف الفلسفة الجديدة ، وهى من أنواع شتى ، ولكنها كلها تصب فى مجرى مشترك، وهو احترام الذات من جهة، وتوفير السيادة والأمن والقوة لنا ، ولمجتمعنا المخصوص وذلك العام المشترك على السواء، من جهة أخرى .

التفسير

لقد كان من وظيفة الفلسفة دائماً أن تفسر ، سواء اتخذ ذلك شكل أسطورة أم شكل بيان عقلانى مرتب مفصل . وقد كان اهتمام العقل متجها نحو الكون الخارجى بخاصة . لغموضه الشديد وبعده وأبعاده ولعظيم تأثيره ، ولكن الاهتمام فى الآونة الأخيرة يتجه فى نفس الوقت إلى الكون الداخلى، إلى الانسان ، وهكذا يصبح من وظيفة الفلسفة أن تفسر الكون والانسان معا . ونتيجة التفسير هى الفهم .

والتفسير يكون دائماً بالإحالة ، أن تحيل شيئا إلى شيء آخر ،أى أن ترجعه إليه. والأول هو المفسَّر والثانى هو المفسر ، وقد يكون الثانى هو المعروف أو الأوضح أو الأساس أو الغاية أو السبب، وقد تكون الإحالة فى داخل نفس الإطار من مستوى فيه إلى مستوى آخر وقد تكون من إطار معرفى إلى إطار آخر. وبصفة عامة فإن التفسير يكون غالبا من جزئى إلى عام ومن عام إلى أعم ، وأحياناً من جزئى أو عام إلى جزئى أو عام أوضح من الأول وإن يكن على نفس مستواه . المهم أن التفسير إحالة، ولهذا فإن الفلسفة دائما عالم ثان، هو المحال إليه ، لتفسير العالم الفعلى، عالم الوقائع، ولتفسير عوالم العلوم وعوالم شتى نشاطات الانسان الأخرى ، أى أن عالم الفلسفة هو عالم أخير مرجعى، هو المرجع . ونعود إلى أشكال التفسير لنجد أنها قد تكون بالأبعد لتفسير القريب ، وبالمعقول لتفسير اللامعقول ، وقد تكون بادراك العلاقة بين الشيء وشيء آخر ، وقد تكون بارجاع الكثرة إلى وحدة ، أو بادراك نظام ما يحكم عدداً من الاشياء ، وقد تكون أخيراً بالاشارة إلى الصلة أو السبب ، أو بتحديد الغاية أو الهدف ، والعلية والغائية وجهان لشيء قد يكون واحداً فى نهاية الأمر .

إن تفسير الفلسفة هو التفسير الأصولى ، بالبعيد والأبعد ، أى بالأساس ، وبالكل ، فهى علم المبادىء والكليات . وليس هذا مكان تفصيل القول فى تفسير الفلسفة للكون وللعوالم الانسانية بأسرها ، فإن هذا نفسه هو «الفلسفة» ، وإنما يعنينا وظيفة الفلسفة التفسيرية فى إطار النهضة المصرية لصنع الحضارة الجديدة . وهناك طرفان أساسيان فى هذا الجهد التفسيرى: تفسير الواقع وتحديد الغايات من أجل تبرير حركتنا المستقبلة ، فتحديد الغايات هو تفسير المستقبل . أما تفسير الواقع ، فلن يتم إلا فى إطار فلسفة للحضارة والتاريخ ، ابتداء من مفاهيم الذات القومية والهوية والانتماء متعدد الدرجات والثقافة الكلية وعدوان الغرب والنهضة وارادة الذاتية وحفظ الذات والفاعلية الثقافية والنسبية الحضارية وادراك الغيرية وتداخل قيم الحضارة الزراعية مع قيم الحضارة الصناعية ونقص الحس التاريخى بل ومفهوم الخيانة متعددة الأوجه والطبقات والميادين منذ مائتى عام إلى اليوم، وغدا. ونحن أبعدَ مانكون عن أن نتحدث هنا عن هذا الواقع ذى المائتى عام، وعن شكله المزرى الباعث على احتقار الذات وإلى التشاؤم وإلى السلبية، وهى أمور ناتجة عن بيع قلة لمصالح

الوطن بالتافه الرخيص وانزواء الشخصيات القومية المبدعة وسيادة نموذج المتوسط التافه، لأن هذا موضوع مستقل، وينبغى أن تنطلق فيه الفلسفة من عشرات من الدراسات التفصيلية التى يقوم بها علماء الدراسات الانسانية على اختلافها .

أما تحديد الغايات فهو الجانب الايجابى المقابل لتفسير الواقع السلبى ، وهو يعنى ضمن مايعنى تحديد مكان الانسان فى الكون وتحديد مكان الشخص بين أقرانه وفى إطار كل المجتمع ونظرة إلى مشكلة المصير الخالدة وإلى طبيعة التواجد الانسانى على الأرض ، كما يعنى اقتراح نظام للقيم ، العامة منها والخاصة ، ويعنى أيضا بالأخص تحديد مفهوم «مصر» وتحديد مفهوم «الثقافة الجديدة »، ومفهوم «الانسانية» . ونشير سريعا إلى أن النظرة إلى الماضى ضرورية دوماً ، سواء لتفسير الواقع أو فى اثناء تحديد الغايات ، ليس فقط تطبيقاً لمطلب الحس التاريخى، بل وكذلك لأن ماضيٍّ ، شخصاً وثقافة وأمةً ، قابع فوق أكتافى بالضرورة ، ولابد من التحديد الواضح لعلاقتى به .

ونرى، فى اطار الموقف التعددى الذى ندعو إليه ، أن يكون تحديد الغايات على هيئة النظر إلى كل البدائل معا، وهو ما يتحقق عن طريق التعددية الفلسفية . إن أفضل اختيار هو الاختيار عن بينة ، ويجب ألا ينأى عن بصرنا أننا فى مرحلة اختيار ، بل فى مرحلة اعداد للاختيار على الأدق، أى هى مرحلة تمهيدية، فينبغى أن تكون روح التفتح مسيطرة إلى أقصاها. ويتطلب هذا بالضرورة أن تكون كل الوقائع والامكانات والعلاقات والنتائج واضحة إلى أكبر درجة ، وليكن شعارنا : «الكشف عن كل شىء» ، وليس هذا بالمهمة السهلة ، لأن تراثنا أوجد فينا تطبعا أصبح إلى الطبع أقرب ، ويقوم فى تفضيل الإخفاء والكتم أو عدم التصريح على الأقل ، تحت مسميات شتى ، ولكنها كلها رذائل. ومن جهة أخرى ، فإنه ينبغى أن يعى الفيلسوف المصرى أنه بصدد التحديد الجنينى لكل المستقبل ، مستقبل مصر ومستقبل مجموعة الثقافة المستعربة ومستقبل الانسانية، من بعد هذا وذاك، وفى هذا مافيه من خطر المسئولية . إن الفيلسوف المصرى قائد وعليه أن يعى مسئوليته .

إن اطار التعددية ، وكذلك مطلب الحس التاريخى الحاد، ليؤديان أيضا إلى التأكيد على أن الفلسفة لاتفسر ، على طريقتها الأصولية الشمولية العقلانية ، مرة واحدة إلى الأبد ، بل إنها إيضاح مستمر للحقيقة ، من خلال الاجيال والعصور ، بل علينا أن نقبل إمكان التغير الثقافى الشامل على مدى بعيد ، ولكنه يفرض نفسه بالضرورة اعتماداً على وقائع الماضى وانطلاقا من محض رفضنا للثقافة الغربية وإلقائنا عبء ثقافتنا الماضية عن ظهورنا وتطلعنا القصدى إلى بناء ثقافة جديدة . إن لكل ثقافة فلسفتها الأساسية ، ولكل عصر ولكل جيل ولكل فيلسوف تعبيره النوعى عن هذه الفلسفة الأساسية. ونفهم من هذا مدى خطورة مهمة الفيلسوف المصرى الذى نتطلع إليه فى هذه

المرحلة : إنه هو الذى يقترح خطوط هذه الفلسفة الأساسية ، التى ستكون الفلسفات التالية تفريعات عليها بشكل أو بآخر .

التوجيـــــه

هل للفلسفة بالفعل فائدة عملية؟ هذا ما يتساءله الكثيرون ، لأن فكرة «البرج العاجى» التصقت بالفلسفة ، منذ أن أعلى أرسطو النظر على العمل علواً كبيرا ، وجعل «شرف» العلم رهينا ببعده عن الفوائد العملية ، بله عن الاشياء الواقعية ، ثم نُقل نفس هذا المفهوم فى كتابات المتفلسفة على الطريقة الإغريقية بين أسلافنا الاسلاميين ، ثم استمر حينا بيننا فى العصر الحديث، خاصة بعد اعلان ضرورة «العودة إلى أرسطو» على يد أحمد لطفى السيد، ظناً منه ، وهْماً ، أن هذا هو نفس سبيل النهضة الجديدة. ولم ينتبه الآخذون بالأمور فى أظهر اشكالها وحسب ، إلى أن اهتمام أفلاطون ذاته، استاذ أرسطو ، بالعمل كان عظيماً من جهة ما، وأن الفلسفة اليونانية ، من بعد أرسطو ، تحولت إلى الاهتمام بالعمل الأخلاقى عند معظم ممثليها . ثم لم ينتبهوا إلى أن غاية الفلسفة عند ديكارت وعند بيكون، ليس فى «العصر الحديث» كما يقال عن خطأ ، بل فى «الحضارة الغربية الحديثة» (لأن عصرهم ليس عصرنا ولاهو العصر باطلاق) نقول إن غاية الفلسفة عند هذا وذاك أصبحت تحسين العمل .

ونحن نقول إن مهمة الفلسفة هى النظر ، ولكنه النظر الذى بعض موضوعه العمل من جهة ، والنظر الذى هو غاية فى ذاته من بعض الوجوه ، ولكنه الذى يهدف إلى خدمة العمل من وجوه أخرى ، من جهة ثانية. إننا ننطلق هنا من كلية الحياة ، وخاصة عند الانسان ، فلا انفصام بين فكر وعمل فيها إلا من حيث جهة النظر ، وينسى الكثيرون أن التفكير فعل وأن القول فعل وأن اختيار القضايا فعل . ومن جهة أخرى ، فإن العمل ، بمعنى التعامل والتفاعل مع الأشياء والناس والنظم بانواعها ، وهذه هى كل عناصر دنيانا، هو الذى يحتل معظم وقتنا، إن نحن أخذنا بالمعيار الحسابى. لهذا كله ، فانه ينبغى على الفلسفة ، أعلى صور الفكر، أن تهتم بالعمل. ومن جهة ثالثة ، فان العمل هو بالضرورة محصلة لفكر على درجة ما ، فليست صلته بالفكر منقطعة ، وإن كان هناك اختلاف نوعى، فإنه لبس باختلاف التناقض بل ولا حتى التضاد .

وإذا انطلقنا من كلية الفكر ، فإن أدنى درجاته على صلة بالضرورة بأعلاها. والعمل قد يتصل بأعلى درجات الفكر ، فالاستشهاد فى سبيل فكرة ما ، هذا «الفعل» الأعلى ، هو على صلة بأعلى درجات الفكر ، وكذلك خروج الفيلسوف فى مظاهرة تأييداً لموقف أو تنديداً بظلم وكذب، وجلوسه فى موقف القاضى ليحكم على أعداء الانسانية . لهذا ، فإننا نستطيع أن نقول ، ليس فقط

إن العمل هو محصلة الفكر دائما ، بل وإن أعظم أشكال العمل هى «تجسيد» لعظيم الفكر. وما بالنا نخشى التجسيد ، على طريقة أتباع بعض آراء أرسطو ، ونحن متجسدون بالضرورة ؟ ألسنا جسماً، ولا نقول "فى" جسم ؟ ولا عمل إلا بجسم وفى جسم .

إن اهتمام الفلسفة بالعمل تمثل ، فى خلال تاريخ الآراء الفلسفية فى حضارات البحر المتوسط والمتصلة به وبها ، فى محاولة «التأصيل» للعمل ، أى بابراز مبادىء الأخلاق فى المحل الاول، والسياسة والاجتماع والاقتصاد والفنون أحيانا أقل . ونحن نضيف إلى هذه المهمة مهمة آخرى هى التى نحن بصددها الآن : مهمة التوجيه الفعلى القصدى بتحديد غايات العمل وإبراز قواعد السلوك الأساسية أو العليا، وكلاهما واحد. ولابد من الاشارة إلى أننا نقصد هنا من العمل أعلاه وأهمه، والمعيار هو مدى أهمية الفعل فى حياة الفرد أو فى حياة مجموع ما، إلى أن نصل إلى موقفنا من الطبيعة. فالصدق والكذب والزواج والعزوبةأافعال فردية ، وقرار الحرب والسلم وتخفيض ساعات العمل أفعال تخص الجماعة ، وقطع شجرة من جذورها وزرع النباتات السامة بأنواعها وافساد مياه البحر والنهر أفعال نخص علاقتنا بالطبيعة ، وهى جميعا أمثلة على أفعال ذات أهمية عالية ، على أن التوجيه ينبغى أن يتجه كذلك ليؤثر على أقل الافعال أهمية ، أو ما قد يبدو هكذا ، كمثل لحظة استيقاظى اليومية أو طرائق التهنئة بين الناس أو الصمت أمام جمال الطبيعة ، وذلك عن طريق الأقرب فالقريب .

صحيح أن الفعل الانسانى لم يتوقف لحظة منذ أن امتدت قامة الانسان إلى أعلى واجتمع فى جماعة وصنع أول ماصنع ونظر إلى السماء فى استطلاع. إن التفلسف المقصود ظاهرة حديثة نسبيا فى تاريخ الظاهرة الانسانية ، ولم تتوافر دائما فى كل مكان وفى شتى الأزمنة. ومع ذلك فقد استمر البشر فى الفعل ، ولم يحتاجوا إلى الفلسفة للقيام بذلك ، ويمكن أن يكون الأمر كذلك فى مستقبل الأيام . نعم هذا صحيح ، ولكننا أشرنا إلى حاجتنا ، فى ظرفنا الذى نحن فيه، إلى الاسراع بحركة الحضارة للوصول إلى وضع يكفل استمرار ذاتيتنا ويكفل لنا القوة ، قبل أن نضيع نهائيا ، أو لمدة طويلة جدا، تحت اقدام العدوان الغربى الشامل ، فنحن نحتاج من هذه الوجهة إلى توجيه مقصود مباشر. ومن جهة أخرى ، فإن هناك دائماً ، حتى فى أبسط أشكال العمل وأقل وحداته مساحة ، جهة ما وفكرة ما توجه ، وكثيراً مايترك التوجيه للتلقائية ، وهنا يكون الموجه هو فكرة اللحظة أو السلطة القائمة حينها من بين السلطات الداخلية فى الفرد أو الخارجة عنه من غير إلزام، وقد يترك التوجيه للآخرين ، إماً كمجموع غير محدد القسمات ولكنه حاضر التأثير، وإما كنظم وتنظيمات ، كسلطات معينة ، ذات أمر وإلزام . فالتوجيه قائم إذن على كل حال. إن كل ماندعو إليه هو أن يكون للفلسفة توجيه الكل. ومن جهة أخرى فان «الفعل الواعى» ، أو«الموعّى به» ، أفضل من ضده ، وهذا موضوع آخر جدير بالتفصيل لذاته

ولا تقوم أهمية مفهوم «توجيه العمل» فى الفعالية التى تنتج عنه وحسب ، وسوف نعود إليها بعد سطور ، بل وكذلك فيما يصاحب الفعل الواعى بتوجيه من متعة ومن كونه ممارسة للارادة والاختبار الشعورى .

ونود أن نؤكد أن توجيه العمل فى ميدان مثل ميدان الاقتصاد إنما يقوم على أسس فلسفية، ولم يكن موعىً بها فى كثير من الاحيان، ولكن تناطح النظامين المسميين فى هذا العصر بالرأسمالى والاشتراكى ، تناطح سال بسببه كثير من الدماء ، أدى إلى الوعى بالأسس الفلسفية للنظم الاقتصادية . إن توجيه العمل فى الاقتصاد ، وهو مايسمى حاليا بالتخطيط الاقتصادى ، هو مثال على ضرورة التواجد الواعى للفلسفة فى كل ميدان . والاسئلة التى يدور حولها الصراع المشار إليه أسئلة فلسفية فى جوهرها : فلمن الأسبقية للفرد أم للمجموع؟ ولمن الأولوية للحرية أم للعدالة؟ وهل يتساوى الأفراد أم للأغنى قيمة وكرامة ليست للأفقر؟ ولعله سيكون من الشاهد على مدى الهاوية التى نعيش فيها فى السنوات العشرين الأخيرة أن يحاول المرء أن يبحث عن «أسس فلسفية» تستحق الاحترام لما يسمونه بسياسة «الانفتاح الاقتصادى» ، ولن تجد شيئاً من هذا القبيل، بل ستجد فوضى وستجد قيمة رخيصة هى مصلحة بعض أصحاب «المصانع»، الذين لايدرون، وإن دروا فالمصيبة أعظم ، أنهم مجرد وسائل أو مخالب قط لاقيمة لها للصوص الخارجيين، أو لأسماك القرش الكبرى. ألم نقل إنه ليس فى مصر فلسفة وليس لمصر فلسفة ؟

ولا شك أن للتوجيه عموما ، والتوجيه الفلسفى نوع منه، ميزات ومثالب. ويظهر الأمر بوضوح على مستوى التوجيه الثقافى. ولن نتوسع فى هذا الأمر هنا ، ولكننا نقول إن الخطر الأكبر هو الاستبداد من جانب سلطة ما ، قد تحوز قوة الارهاب أو قوة المال أو قوة التحكم فى نظام الإعلام أو قوة التحكم فى انفعالات الجماهير ، بحيث تتعرض قيمة الحرية ، ونحن نضعها فى أعلى مكان ، للخطر. أما عن فوائد التوجيه الفلسفى للعمل بعامة ، فليس أقلها توافر الوعى والوضوح .وكذلك الفعالية .

ونقصد بالفاعلية ، أوالفعالية ، تحقيق أفضل النتائج وأكبرها فى أقل وقت وبأقل مجهود وبأقل تكلفة ممكنة . ويمكن أن تنظر إلى الفاعلية من وجهة نظر المدى القصير أو المدى الطويل ، وفى إطار النفس الطويل أو النفس القصير. ولاشك أن الفاعلية ليست قيمة ولا هدفاً بذاتها ، وإنما هى هامة فى إطار نهضتنا الحالية ، بل موقفنا الخطر الحالى ، لأننا أحوج مانكون إلى الانتباه إليها اليوم، بعدأن ضاعت منا هدرا، أو يكاد ، الأعوام المائتان السابقة ، وبينما هجوم الغرب علينا لايضعف ، بل هو يزداد ضراوة وإلحاحا، وبينما الفجوة بيننا وبينه تتضخم، وعلى نحو متضاعف. ونحن لانحتاجها وحسب من أجل أهم الأمور ، بل ومن أجل أبسطها كذلك، لأنه إما أن تتكون عندنا «حاسة» الفعالية ، وحساسيتها، بشأن كل شيء، وإما ألا تتكون على الاطلاق .

إن التوجيه الفلسفي ينبغى أن يمتد من المستوى القومى إلى مستوى الحياة اليومية. إن الحياة اليوميه ليست فى مستوى «أقل» من غيرها «قيمة» أو «أهمية»: ألا يحدث كل شيء باطلاق فى تلك الحياة اليومية؟ إن العمر ينقسم إلى أيام ، واليوم له من الأهمية ما للحياة كلها. إن التوجه الفلسفى هو الذى يعيد اللمعان إلى تفصيلات الحياة اليومية، التى تبدو وكأنها بغير أهمية، عن طريق إدخال مُعامل «الوعى» فى تركيبها ، حتى لكأنى أستطيع أن أقول إن التوجه الفلسفى قادر على تغيير معنى «استنشاق الهواء» ومغزاه . إننا لنود أن نصنع من كل حياتنا ، ومن كل لحظاتها، ما يساوى «العمل الفنى» فى أهميته وجماله وتكامله ومغزاه الكونى والانسانى. إن الحياة اليومية هى حياتنا .

أما بيان أهمية التوجيه الفلسفى على المستوى القومى فسيكون أمراً أسهل وأبين. إن الفلسفة مظهر وطنى ، وتعتبر الأمم بعدد فلاسفتها وعمقهم وتأثيرهم. إنهم جبين الأمة العالى المنير ، وانظر إلى خطب كبار الساسة الغربيين تجدها لاتخلو من اشارات مرجعية إلى أقوال لفلاسفتهم ، علامة الدليل والمرجع، مع مايفيد التوقير والاحترام، بل ومايقرب صراحة من الاتباع. إن الفلاسفة عيون الأمة .

ولاجدال الآن أن هناك فلسفة ما قائمةً وراء كل تصور إستراتيجى للأمم الواعية. صحيح أنها تقوم فى أساسه البعيد بعض الشيء ، ولكنها تكون أحياناً ، فى أوقات الأزمات ونقاط التحول ، سافرة الحضور المباشر عند تبرير الاختيارات العظمى . إن الاهداف القومية العليا ، أى الاستراتيجية، لأمر أهم من أن يترك لأيدى الساسة ورجال الحرب. وطرائق التوجيه الفلسفى للاستراتيجية منوعة إلى حد كبير ، وبعضها مباشر وبعضها غير مباشر. إن الوعى بالعنصر الفلسفى فى التوجه الاستراتيجى لهو علامة جديدة على النهاية الحاسمة لذلك التصور القديم عن السياسى الحاكم الذى يفهم كل شيء والذى إليه المرجع وله الأمر وحده .

لقد أشرنا أكثر من مرة إلى انقسام الذاتِ القومية وإلى ضياع هذه الذات بين الرؤى المتناقضة التى تدور من حولها ولم تقرر بشأنها شيئا حاسماً ، وأشرنا إلى «تجميع الذات» باعتباره هدفا الفلسفة مهيأة للمساعدة فى تحقيقه. إن تجميع الذات شرط وظيفى من أجل الفاعلية وتحقيق الاهداف، هو فرض مسبق لكل نشاط مفيد أياً ما كان ، على مستوى الأفراد وعلى مستوى الأمم . إن تجميع الذات يؤدى إلى سرعة تحديد الهدف وإلى وضوحه ويسرع الخطو نحوه. وانظر إلى ظاهرة الإبداع الفنى ، تجد الفنان الذى لايعى إمكاناته ولايعرف ميدانه ولا يحدد مايريد مشتت الانتباه ضائع الجهد حتى لو كانت إمكاناته من أعلى نوع ، ذلك أنه يفتقد شرط «التركيز» كذلك نهرنا العظيم لم يصنع حضارة حين كان مشتت الفروع ، ثم أقامها حضارة عظمى حين تجمع واندفع بكل قواه محدداً مجراه موحدا لاتجاهه. مع الفلسفة تجد الذات مركزها الموجه و «بوصلتها» التى تحدد الاتجاه دائماً. مع الفلسفة يكون الرأس هو الذى يوجه.

إن التوجيه الفلسفي يعنى إنارة الماضى والمستقبل معاً ، وإدراك الأصل والغاية على حد سواء

ومعه تتحقق روح السيادة تحققاً فعلياً واعياً . حين توجه ذاتك واعيا مسئولاً تعى حس السيادة، على ضد حال التبعية الذى هو حالنا فى هذه العقود الأخيرة الكئيبة . إن تجميع الذات والوعى بتوجيهها وحس السيادة ليؤدى جميعا إلى نوع من «المتعة» القومية العالية ، تتخذ شكلا خارجيا لها هو «الفخر»، وقد عرفناها أياماً قليلة نادرة بعد السادس من أكتوبر ١٩٧٣م لم تكد تكتمل عشرا، وشعرنا وكأن مصر على وشك تغيير جلدها ، ثم كان السقوط. وانظر إلى أقوال زعماء «فرنسا الحرة» فى إبان الحرب العالمية الثانية ، أو ما يسميه الغرب كذلك بينما هم فى المنفى ، تجد أمثلة على هذا النوع من «المتعة القومية» النادرة ، حتى فى أثناء سنوات الهزيمة المرة والمنفى فى اسنضافة الخصم التقليدى المنافس لفرنسا طوال أربعمائة عام مضت ، بل تزيد. إنها متعة تحديد القدر تحديداً اختيارياً وتجميع الذات القومية من حول رمز ورموز وادراك للهدف القريب وتحقق من السير على ذات خط الهوية القومية الفرنسية ، فى مقابل هوان فرنسيين، بالاسم ، «يتعاونون» مع العدو القاهر باسم «الأمر الواقع» و «انتظار أيام أفضل» ، ولايحسون فى أنفسهم لأنفسهم إلا الازدراء. ولكم كان رافعو لواء «فرنسا الحرة» فى لندن موضع احترام الآخرين . وهكذا فان تجميع الذات وحس السيادة هو مصدر لاحترام الذات لنفسها ولاحترام الآخرين، ونعلم أن من بين رجال «فرنسا الحرة» فلاسفة وشعراء إلى جوار رجال حرب وسياسة وادارة .

إن وظيفة من وظائف التوجيه الفلسفى القومى تأمين الأمن. والأمن القومى هو الحفاظ على الذات القومية ، وهى أعلى من أجهزة الادارة ومن الدولة ، فهذه مجرد أدوات وخدم لها لا أكثر. والأمن القومى ، على غير مايفهم السذج ، لايعنى ذلك الحربى وحسب، ولا مايريدون ادراجه إلى جواره بتسميات ما أنزل الله بها من سلطان ، وإنما هناك أيضاً الأمن الثقافى ، أى الحفاظ على ذات الثقافة القومية من غير غزو أو تخريب (وهو ما نعيشه عيانا بيانا وبأيدى بعض من يحملون نفس بطاقات الهوية القومية مثلنا). وقد تجد الذات القومية نفسها وقد تحولت وتغيرت ، فنحطمت، لا لأن جيشا قد غزا أرضها ، بل لأن ثقافة مغايرة غزت ثقافتها وحلت محلها ، على مراحل وأشكال لا حاجة للتفصيل فيها هنا . فالأمن الثقافى والفكرى إذن لايقل فى أهميته عن الأمن الحربى ، ولا يتوافر ذلك النوع إلا بوضوح المبادىء والغايات وبتأسيسها القوى وبمراجعتها المستمرة وتدعيمها ، ولايفعل ذلك إلا فلسفة . ونحن الآن بغير توجيه فلسفى ، ولهذا يتساءلون طوال الوقت عن «الانتماء» أين هو وما هو وكيف هو ، ويقصدون أنه غائب ولا يصرحون بذلك فى صراحة الرجال ، بل ينافقون، وما التساؤل عن غياب الانتماء إلا صرخة تعبر عن غياب الذات.

نحن بغير توجيه الآن ، بل نحن تحت توجيه الخصم الأكبر ، الحضارة الغربية ، وعملائها ، من داخل ، ومن خارج . فانظر إلى أجهزة الاعلام بكل أشكالها تجد فيها مظاهر الغزو الفكرى والتبعية الثقافية وضياع الذات وغموض الهدف القومى وخط التوجه . إنهم يجعلون حياتنا تسير يوما بيوم.

إن الأمن له معنى أدنى ، هو المعنى السلبى ، أى غياب الخطر أو عدم تحققه ، وله معنى أعلى، هو المعنى الايجابى ، والذى مظهره الشعور بالسيادة عند قيادات المجتمع والشعور بالثقة والفخر ونوع من «السعادة» القومية (نجد أمثلة على هذا كله عند ممثلى الولايات المتحدة الأمريكية فى هذا العصر ، وعند أفرادها على السواء) . ونحن لا نتمتع لا بالأمن فى حده الأدنى ولا به فى حده الأعلى من باب أولى . والمدخل الضرورى لتوافر هذا وذاك هو وجود فلسفة لمصر بقيام فلسفة ، بل فلسفات ، فى مصر . كيف لا ونحن فى خضم صراع الايديولوجيات ؟

وإلى جانب التوجيه القومى العام، الذى نرى أن على الفلسفة الجديدة أن تضعه نصب أعينها ، هناك التوجيه السياسى وذلك الاجتماعى وذلك الاخلاقى ، بل والتوجيه الجمالى كذلك .

ولن نستطيع الخوض فى هذه المسائل هنا ، لأن ذلك يعنى البدء فى بناء تلك الفلسفة بالفعل .

ونشير أخيراً إلى وظيفة أخرى من وظائف الفلسفة ، فى إطار التوجيه ، ونرى أن لها طرافتها وأهميتها معا ، إلى جانب أنها ربما لم ينتبه إليها من قبل فلسفياً . هذه الوظيفة التوجيهية هى مانسميه «صنع الرموز» . إن الفلسفة لاتستطيع أن تصل فى تفاصيلها إلا إلى قلة قليلة من الجماعة، ولكننا رأينا أهميتها الجوهرية لكل شئ فى ثقافة المجتمع وعمله ومصيره ، ولسوف يزداد كل شىء فعالية ويتحسن كيفاً إن أصبحت الأسس الفلسفية لحياتنا موعىً بها عند كل الناس أو عند أغلبهم على الأقل . لهذا فإنه من المفيد أن تستطيع الفلسفة أن تلخص نفسها فيما يمكن أن يسمى «خلاصة الخلاصة» لكى تستطيع أن تصل إلى كل عقل وإلى كل قلب ، أى أن تضع ما يقابل العلم فى الحرب ، والذى تعرف به الهوية ، والذى يتبعه القاصى والقريب اختزالاً لألف نداء . هذا هو ما نقصده من صنع الرموز . إن مانتحدث عنه هنا هو صنع الرموز الفلسفية قصداً ، ولكن كل فلسفة تصنع رموزها ، أو تكون لها رموزها ، بالطبيعة . ولعل أقرب الأمثلة على ذلك هو اعتبار جمهرة الفرنسيين لأنفسهم تابعين «للطريقة الديكارتية» ، فهى العلم الذى يرفعونه على طريقتهم فى النظر والتفكير ، .وقل مثل ذلك فى كلمة «البراجماتية» عند الأمريكان . إن من وظيفة الرموز الفلسفية

توحيد العقول بقدر المستطاع ، وزيادة مدى التجانس الفكرى والانفعالى والأخلاقى والجمالى . فضلاً عن وظائف عملية أخرى ، من مثل الاسراع النسبى فى فض المشكلات العقلية والعثور على الحلول .

هذه بعض جوانب التوجيه الفلسفى . ويكفى اعتبارا لأهميته أن نشير من غير تفصيل هنا إلى هذه الأمور :

- فهو يضمن توافر روح المبادرة والهجوم فى مقابل روح الدفاع ورد الفعل

وفيه تأكيد لدور الارادة من قبل دور العقل ومن بعده

وفيه دعوة إلى أستشارة كل الابداعات

وفيه أسباب للشجاعة والجسارة، في مقابل التكاسل والاستكانة

وضمان منهجى للتلقائية الابداعية

- وتأكيد على فكرة الجهد ومتابعته

- وأساس لإطلاق شتى القوى الانسانية فى المجتمع وعند الأفراد.

مغزى الفلسفة المصرية

إن الفلسفة المصرية تعبير عن السيادة، وعن الذات، ومظهر وطنى للكرامة، وتثبيت نهائى لسلطة الفكر القيادية. وهي، من الجهة الأخري، إثراء للفلسفة اطلاقا، ومشاركة جوهرية فى سبيل التهيئة لحضارة انسانية مشتركة نشارك فيها بحسب شروطنا، لا بحسب شروط الغرب، ويكون لنا فيها مكان القيادة لا مكان الاتباع، وموقف الابداع والخلق لا موقف التقليد، تقليد المغلوب على أمره المجرور من يده الموجعة. وهى كذلك، فبما بين هذا وذاك، تعبير أساسى عن الثقافة العربية الجديدة، التي تنطلق بعيداً عن أوهام الانفعالات والشعارات الجوفاء وعن الدعاوى شبه العنصرية، لتكون كيانا عقلانيا ذا خلفية وجدانية ايجابية بحكم المشترك من لغة وتاريخ إلى المستقبل المشترك، كيانا يعترف بأوطان متعددة جزئية فى داخل وطن مستقبل جديد، لا ينفى أى خصوصية، ولكنه يتعداها، بمحض حركة التفاعل، إلى المشترك والعمومي، ليكون كياناً حراً ذا تجانس ومرونة معاً، يسمح بالتمايز من أجل اخصاب الكل العمومي. وهى ستحتل فى هذا الاطار مكانا مركزيا بحكم مركز مصر، ولكن التوجه «الحرى» (القائم على الحرية) والتعددى الذى نوده للفلسفة المصرية الجديدة

سينطبق هو نفسه على هذا الإطار الجديد، فيقبل تنوع الفلسفات فى أرجاء الثقافة العربية الممتدة من المحيط إلى الخليج، على أن يكون من المفهوم أنه يترقب ظهور فلسفته، وفلسفات، أكثر تعبيراً عن التوحد منها عن الخصوصية، من بعد عدة أجيال ليست قليلة، ومن خلال توحد نظام الحكم المشترك على هيئة فدرالية أو ما شابه. إن التوحد السياسى سبيل إلى التوحد الفكرى الفعلي، والتوحد يتم بالتوحد لا بالأمنيات والدعوات. وفى خلال هذا كله سيكون للفلسفة المصرية المكتملة مكان النموذج والمرجع فى إطار تعدد النماذج والمراجع، ولكن لا مفر من أن يكون لها ثقل خاص.

إن مغزى هاما لقيام الفلسفة المصرية أننا أخذنا فى الانتباه الحق إلى حياتنا وأمسكنا قيادها فى أيدينا نحن، أسياداً وسادة، فهى مجلى للسيادة والارادة ووسيلة لتجميع الذات واتساقها، وهى مصدر للأمن والثقة، ونوع من القيادة النزيهة الأمينة التى لا تترجى نفعاً أو مصلحة ذاتية، وهى تعميق لوعى الأمة بامتداداتها وعلاقاتها وأهدافها ومكانها على الخريطة الانسانية.

الفصل الثانى

وجه ضرورتها للقضاء على معوقات النهضة

(مفهوم المعوقات ـ طبيعة الأزمة ـ معوقات داخلية ـ معوقات خارجية ـ معوقات نفسية وتقليدية ـ معوقات فكرية)

مفهوم المعوقات:

الانسان فى حركة دائبة، لأن الوجود الانسانى فعل. وأفضل الحركة ما كان موعىً به ويتجه نحو هدف محدد. العائق هو المانع الموضوعى إما من قيام الحركة أو من توجهها السليم الفعال نحو الهدف، وحين يتحول وجود العائق إلى إدراك له عند الفاعل، فإن الاثنين معاً يصبحان ما نسميه «المُعوِّق»، فالمعوق هو العائق وقد أصبح محسوساً به. ونرى من هذا أن للمعوقات عوامل موضوعية وأخرى ذاتية، مع ما بين هذه وتلك من تفاعلات، كما يكون لها مظاهر من نفس النوعين وتفاعلات بينهماكذلك. وقد يكون وجود المعوقات محدوداً أو سطحياً، أما حين تتكثف المعوقات كماً وكيفاً، فإننا نصبح فى أزمة.

طبيعة الأزمة:-

نحن، منذ ١٧٩٨م، فى أزمة: أزمة قومية وأزمة ثقافية وفكرية وأزمة فى كل جانب من جوانب حياتنا، بدءاً من قواعد المعاملات فى الحياة اليومية إلى التكوين الاقتصادى والسياسى للمجتمع. ومظاهر الأزمة كثيرة، فمن احباط وشعور حاد به إلى احتقار الذات إلى فصام بين الفكر والعمل إلى تكرار بغير جدوى لنفس الكلام ونفس المحاولات إلى تطرفات إلى تناقضات إلى فشل عظيم حربى حينا واقتصادى واجتماعى حينا وسياسى أحيانا وقومى فى كل الأحيان. ولن نفصل أى تفصيل فى أي من هذه المظاهر، ولكنها تتجمع كلها وتتفاعل لتتخذ فى النهاية على مستوى الوعى الفردى شعوراً حاداً بالضياع، يظن من يظنون أنهم قادة المجتمع أنهم قادرون على نفيه بمحض إنكاره أو عدم ذكره، ولكن الأدب، والشعر خاصة، خير معبر عنه، كما تدل عليه حركات التدين المسلح. ولن نفصل أيضاً فى شأن هذا الضياع، ولكنه يتمثل فكرياً فيما يمكن أن نسميه «ضبابية الرؤية»، وفى ما سميناه «بانقسام العيون» تعبيراً عن انقسام الذات على نفسها وعدم استجماعها لوحدتها وهويتها. فى هذا الإطار لن ينقذنا إلا وضوح الرؤية وتحديد الاهداف وبيان الوسائل والعلاقات والمستويات، أى لن ينقذنا إلا فلسفة. نعم، إن الهدف العام معروف، ولخصناه فى كلمتين: الذاتية والقوة، ولكن مضمون هذا الهدف تحديداً لم يتضح، أو لم يتم الاتفاق عليه اتفاقا كافيا لتوجيه العمل والحركة توجيهاً فعالاً. إننا نحس وكأن هذه السنوات المائتين من عمر مصر فى عصرها

الحديث قد ضاعت سدى، أو يكاد، وبحس وكأننا فى وهم الحركة بينما لا نتحرك بالفعل، بل نتآخر حقاً فى حساب النزاع الحضارى مع الغرب. بل إننا نقول إن الكيان الظاهر لذاتنا القومية هو فى انهيار حقيقي، وهو محض صورة من ورق، ولا تحافظ على قيامه إلا عوامل عجيبة من شلل داخلى وأغراض خارجية. إن المطلوب ليس أقل من الميلاد من جديد، النشأة الكبرى لمجتمع جديد وثقافة جديدة وحضارة جديدة. ولن يتم شئ ذو مغزى إلا بالوعى الحاد بمظاهر هذا الانهيار الفاضح، منذ سنة ١٩٦٧م، وأسبابه الحقيقية الكاملة. هذا الوصف ذاته لابد له من خلفية فلسفية ايجابية ينهض على أساسها.

هذه المفاهيم التى أشرنا إليها، الأزمة والضياع والانهيار، تؤدى إلى فكرة أساسية فى هذا السياق: وهى أن واقعنا غير مشروع، مهما تكن له من مظاهر التواجد، لأنه بناء من ورق، وبناء من متناقضات، وبناء على غير هدى من هدف، إنه كخيال المآته، قد يمنع بعض الطير من الهجوم على الحقل، ولكن النسور الكواسر تدرى حقيقته وتفعل به ما تشاء كيف تشاء أينما تشاء، وتبقى عليه لأغراضها حين تريد، وتهزه هزاً شديداً حين يلذ لها أن تفعل، وتظن أعضاء «خيال المآته» أنها رادة عن نفسها بعض الهجوم، ولكن فعلها لا يزيد عن فعل «خيال الظل» فى إطار حياة هى كالكابوس الشامل، تعى فيه، على نحو ما، أنك أنت أنت، وتظن أنك فاعل شيئا ولكنك عاجز عن أشياء وأشياء، فيكون العجز والإحباط والضياع والفشل العظيم. إن حياتنا كابوس عظيم. ولن نصحو منه إلا بهزة تشعرنا بالواقع وتحدد الخطو نحو الهدف الحقيقى. هذا هو واجب الفلسفة، واجب القيادة الحقة.

إن حدة الأزمة التى نعيشها لا تقاس إلا بعظم الأخطار التى نتعرض لها استراتيجيا وداخليا ومستقبليا. فنحن استراتيجيا، على مستوى نزاعنا الحضارى مع عدوان الغرب الدائم علينا فى موقف الألعوبة الضعيف، وهو النتيجة الحتمية لعدم تحديد هوية الذات ولانقسامها وعدم تحديد الأهداف والوسائل. ونحن فى داخل مجتمعنا نعيش فى إطار سياسة الإيهامات المتصلة، فكأن كل حياتنا أكذوبة كبرى، وفى إطار الاستبداد بالقرار الذى تفرضه عمليا قوى تعلن صراحة أنها لا تأبه بالصالح العام، وهى قوى البورجوازية الصغيرة المنحطة، وفى إطار تبعية هذه القوى للغرب، وفى إطار «التفاهة» حين تصبح نموذجا تحت توجيه الإعلام الموجه، وفى إطار التمزق العام الذى هو نتاج هذا كله. ونحن مستقبليا فى خطر الضياع الحاسم بين الخطو السريع لثورة المعلومات وعدم الإعداد لعصر الصناعة المتقدمة (وليس كما يقال عن خطأ فى الفهم «ما بعد الصناعة») وعدم الإعداد للتأثيرات الهائلة للآلة على الإنسان، وغياب أفق العلاقة بين الإنسان والطبيعة عن فكرنا بالكلية، مع أنه جوهر المستقبل.

فماذا يعوقنا عن إدراك الطبيعة الحقيقية للأزمة وللأخطار العظمى؟ وماذا يعوقنا عن مجابهتها ووضع الحل وتنفيذه، أى عن الإستجابة الإيجابية الفعالة الملائمة؟ إنه عدد من المعوقات التى سنشير إلى أهم رؤوس موضوعاتها، ولن نفصل فيها بالطبع التفصيل الكافى، لأن ذلك عمل مختلف ينبغى أن يقوم به مؤلفون ومؤلفون، كما سنشير إلى دور الفلسفة الجديدة بشأن كل ذلك.

معوقات داخلية:

نقصد بهذا النوع من المعوقات ما تقيمه السلطة السياسية الحاكمة فى مصر. وإذا كانت السلطة الحاكمة فى مصر معوقا أساسيا معرقلاً للنهضة والذاتية والثقافة القوية الجديدة فى كثير من أوقات مصر الحديثة، إما على مستوى القصد الخائن كما عند الخديوى توفيق وغيره أو سوء الرؤية أو الإهمال المذنب أو قصور النظر، ولها فى سبيل إعاقة الفكر الأصولى الحر أساليب شتى مشتركة، فإننا إنما ننظر الآن إلى ما كان عليه الحال منذ سنة ١٩٥٢ على الخصوص.

نستطيع أن نقول إن كل تصوراتنا الثقافية الأساسية السائدة فى المجتمع المصرى منذ يوليو سنة ١٩٥٢ إما سطحية جوفاء بغير تأسيس فى أحسن حالاتها، وإما فاسدة أو كاذبة أو مضللة أو مشوهة وهو الحال معظم الوقت وخاصة منذ بداية الستينات. وسوف نعود إلى تفصيل بعض هذه التوصيفات من بعد، ولكن هذا الفساد العظيم اتخذ شكلاً متميزاً وجديراً بالتنويه به لذاته، ألا وهو سيادة ما نسميه «فكر الشعارات والسطحية». فمنذ أن أصبح نظام الحكم هو مصدر التوجيه الفكرى فى مصر، أى منذ أن أصبح الاستبداد هو نظام الحكم، ومنذ أن خضع رجال الفكر أو جبنوا أو نُحوا أو ننحوا، ساد هذا النموذج، وأصبح المادة والأسلوب معاً لتربية جديدة للعقول، على الطراز الفاشى المعهود فى ألمانيا وإيطاليا إبان الثلاثينات على وجه الخصوص، حتى وإن لبس النظام الحاكم أو شحة قد تبدو من الظاهر مخالفة للفاشية، بدعوى الاشتراكية أو غيرها، وما هى بمخالفة. إن مصدر التوجيه الفكرى، فى الفترة التى حددناها، كان فى النهاية أشخاص دربوا على استعمال المدافع أو البنادق والمسدسات، ولهذا فما كان «لفكرهم» المزعوم أن يتعدى مستوى القشور، حتى وإن استخدم أضخم الكلمات وأشدها رنينا أو تطرفا، لأن المهم فى الفكر ليس منطوقه بل تأسيسه وتأصيله وإدراك علاقاته. ولهذا فقد اختزل الفكر عندهم إلى مجرد أقوال قد تمتد صفحات، يساعدهم فيها كتاب لا يكاد اقترابهم من عالم الفكر يزيد على اقتراب أسيادهم الصغار منه، ثم نختزل الصفحات إلى عنوانات كعنوانات الصحافة المثيرة، فيخرج لنا الشعار، يرن رنيناً ويزهو زهواً وهو فارغ من المضمون أو يكاد. ومن الممكن لمؤرخ نظام الحكم فى مصر أن يحدد تحديدا عدد الشعارات التى استخدمت وتوقيتها، وأسباب ظهورها ثم اختفائها، وكلها أسباب صغيرة، حتى لقد أصبحت اللعبة مقصودة لذاتها، وأصبح تغيير الشعار، كل حين يطول أو يقصر، كتغيير القميص بعد

أن يتسخ أو يتهرأ أو يصير بغير إثارة. وهكذا أصبحت الحياة الفكرية للأمة مادتها شعارات جوفاء، وأصبح الشعار الرسمى بديلاً عن الفكر، واختزل الفكر إلى شروح قاصرة بالضرورة ومصطنعة لشعارات الأسياد.

إن كل شعار سطحى بالضرورة، لأن المردد له لا يعرف فى النهاية ما يراد به، وقد لا يعرفه من أطلقه هو نفسه. ومن جهة أخرى فإن أى شخص يمكنه أن يردد الشعار وأن يستخدمه، فهو لهذا مخلوق، فيظن أنه قد ملك قوام الفكر كله، ويستطيع به أن يناطح كل من دُرِّب على الفكر بمعناه الصحيح، وبالإضافة إلى متعة السلطة التى تحمى الشعار، لأنها هى التى أطلقته، وهيبتها وإرهابها. وهكذا نصل إلى منحنى جديد من منزلق فكر الشعارات: وهو أنه مظهر زائف للديمقراطية، في معنى مشاركة الجمع فى أمر ما، بينما هى فى الحق مشاركة الخضوع والاتباع واللا تفكير. ولع أقوى حالة مفردة من حالات سيادة الفكر بالشعارات هى سيطرة «الميثاق» (١٩٦٢م) على الألسنة ولا نقول على العقول، ولكننا نجد تطبيقات أخرى مستمرة ومنتظمة فى كل الأوقات فى المدة المشا إليها، وبعضها تطبيقات تبعث على السخرية والهزء، وواجب على دراسات علم الاجتماع المعرفي أن تتعرض لاستقصائها ووصفها وتحليلها.

ولا حاجة بنا إلى القول إن نموذج الفكر بالشعارات معارض لأبسط شروط الفكر، لأن الفكر حرية، وهو وائد لإمكان الحرية فى الفكر، بله الإبداع فيه، وهو بطبعه يقضى على مشروعية البدائل الفكرية، وهى من حرية الفكر فى الصميم، كما أنه يؤدى بالضرورة إلى تغطية الواقع الحى بتصورات مزيفة، بل يؤدى إلى تجاهل الواقع حتى وإن كان صارخا، كما أنه أخيراً، وليس آخرا. يؤدى بالضرورة إلى واحدية النظرة الفكرية، وهى المعادل العقلى للاستبداد السياسى. أما الفلسفة الجديدة فإن عليها أن تقطع العشب من تحت أقدام كل نمو جديد لهذا الطراز البائس من طرز التفكير الجمعى، بالتأكيد على الحرية والإبداع وعلى المبادرة وعلى إدراك الواقع والاعتراف به ومجابهته مباشرة، كما أن عليها، على الفلسفة، فى نظريتها السياسية، أن تؤكد على حدود دور الحاكم الذى هو خادم الأمة والمنفذ لفكرها وأهدافها لا أكثر، والذى هو فى مكانه بحكم الصفة لا بحكم الشخص.

لقد كان الحاكم، فى الفترة التى نتحدث عنها، قليلاً، بل نادراً، ما يصدق، وكثيراً ما يخلط الأوراق ويكذب ويزيف ويضلل ويشوه ويموه ويصطنع، وما أقل اكتراثه بحقوق الأمة وما أكثر اهتمامه بسلطته وصورته عن نفسه. لقد كان من أهم سمات عناصر أعوان الحكم حينذاك عدم الجدارة، فكان ما عددناه منذ سطرين من وسائل لإخفاء هذه الصفة الأساسية. لقد كانوا رجالاً من ورق، وأفرزوا، أو أفرزت تنظيماتهم المتتالية، رجالاً من ورق مثلهم.

إن واجب الفلسفة هو نزع الحجب وكشف الأغطية، هو أن تعودنا على مواجهة الحقيقة سافرة، ووصف الشيء بما هو عليه بالفعل، وأن تضع أسسا لنموذج تربوى ينمى الجرأة والشجاعة واحترام الذات والاستعداد للتضحية، بل وللاستشهاد، فى سبيل الحقيقة والكرامة.

وقد كان من أهم وسائل السلطة الحاكمة كذلك من أجل إعاقة الحواس الفكرية عند أعضاء المجتمع جميعا عن العمل، وسيلة هى غاية فى الدقة والمهارة، ونظن أنها لم تحظ بعد بالانتباه إليها: تلك هى ما نسميه بوسيلة «إلهاء الوعى فى سجن التفاصيل الحقيرة». إن حسن الإدراك لموقف ما يتوقف على معرفتك بتفاصيله وببنيته الكلية كذلك، وربما كان وضوح الإدراك للكل هو الأساس لحسن تقدير قيمة التفاصيل ومعناها، أما إذا سجنت فى الجزئيات وحدها، فكأنك فى النهاية لا تعرف شيئا. وهكذا خلق النظام الحاكم، فى حلقة تلو الأخرى، مشكلات مختلقة أحيانا وأخرى حقيقية حينا، ولكنها تتميز بالهامشية، كما خلق أدوات لتشتيت الانتباه عن مركز حياتنا القومية الحق وعن المشكلات الحقة، التى تتعلق بتحديد الذات القومية تحديداً ناصعا واضحا لا يعرف المداراة ولا الأكاذيب ولا الأساطير، وتتعلق بحق المواطن فى الحرية وفى المبادرة وفى المسئولية. وكان قمة خداعهم أنهم ظلوا دائما «يتكلمون» عن نفس هذه الأمور العظمى، ولكنهم يلهون الوعى القومى، ووعى المفكرين خاصة، بالتفاصيل والجزئيات التى تحتل مكانة دنيا فى سلم الاهتمامات الحقيقية. وكان نظام الإعلام الموجه هو وسيلتهم الكبرى فى ذلك، ثم كانت وسيلتهم من بعد ذلك، وخاصة من بعد سنة ١٩٦٧، إقامة العقبات فى سبيل محض سير الحياة اليومية للمواطن، حتى لأصبحت الحياة اليومية سلسلة كبيرة من المشكلات الصغرى المتتابعة، والنتيجة جيدة كل الجودة: إلهاء القادر وغير القادر على الإنتباه إلى المهم والتفرغ لتحديده ومجابهته والتحديد مع الآخرين من أجل العثور على الحلول وتنفيذها. ولا نستبعد أن تكون قوى العدوان الغربية مشاركة فى هذه المؤامرة الكبيرة بقدر يكبر أو يصغر، مشاركة أصلية أو تبعية. إن واجب الفلسفة أن تعيد تكوين الصورة، وأن تضع اليد على البنية الكلية للموقف، وأن تحدد سلم الأولويات. أما قهر مشكلات الحياة اليومية، فلنا الله فى حلها.

وفى مقابل تضخيم حجم السلطة الفكرية للحاكم المستبد، سعى ذلك الحاكم فى نفس الوقت، ليس وحسب إلى إسكات العقول الحرة القادرة على الفكر المستقل، بل وإلى خلق أدوات إنسانية له فى مجال الفكر، فنشأ ما نسميها بظاهر «المفكر المرتزق»، ولا شك أن بدايات هذه الظاهرة قد تدق على التحدبد، ولكن حقبة الستينات شهدت قمة إزدهارها، حيث تخصص بعض حملة الأقلام، ولا نقول أصحاب الفكر، ليتخذوا مظهر «المفكرين»، وما هم كذلك، بل هم قوم استؤجروا لعمل فقاموا به. وإن فى هذه الظاهرة لأساسا عميقاً لانهيار الفكر فى بلادنا، لأن الزيف بين وتدركه العقول بغير خطأ، فسقطت قيمة الفكر حين سقط قدر الرجال فى أعين الشبيبة وأعين الزملاء وفى

أعينهم هم ذواتهم. وفى الأدب الروائى والقصصى ما فيه من شواهد على هذه الظاهرة. أما الفلسفة الجديدة، فإن عليها أن تعيد الكرامة نهائيا إلى قيمة الفكر، وأن تضع أمامه هدفا واحداً، أو قل هدفين: تمثيل عقل الأمة واحترام الحقيقة، وعليها فى نفس الوقت، مع كتاب الحس النقدى، أن تفضح خيانة الأمانة وأن تعلن نهاية الخيانة. وإن هذا إلا نحو من أنحاء كشف الحجب ورفض الزيف. إن احترام الفلسفة للحقيقة لا يرتفع فوقه شيء.

هذا وجب الفلسفة فى مقابل أصحاب «الفكر للارتزاق»، أما فى مقابل السلطة السياسية، فإن على الفلسفة أن تثبت قولاً، وعلى الفلاسفة أن يثبتوا فعلاً، رفض الإرهاب. وستكون إحدى الوظائف الأساسية للنظرية السياسية المصرية الجديدة أن تعين حدود تلك السلطة السياسية، وأن تضع المبادئ الجديدة لما نسميه «بتربية الحاكم»، أى تحديد ماله وما عليه، وما عليه لهو أكبر بكثير مما له. ومالهم لم يطبقوا ما يتشدقون به من قول «الشعب مصدر السلطات»، و«الحكم للشعب»؟ وعلى الفلسفة كذلك تأسيس سلطتها المعنوية هى ذاتها. على أن للإرهاب مصادر أخرى غير السلطة السياسية. ونقصد بالإرهاب هنا وفيما سبق الحد الأدنى مما يفهم من هذه الكلمة: أى الضغط على المفكر، وعلى كل كاتب، بما يُخوِّفُه ويؤدى به إلى خيانة مصالح الأمة وعدم احترام الحقيقة. وعلى هذا فكل سلطة ذات نفوذ قد تصبح مصدراً ممكنا للإرهاب، ولبث الرهبة فى النفوس من أجل انحراف العقول وتكبيل الأقلام. فهكذا السلطة الاقتصادية، وهكذا سلطة أجهزة الإعلام، وهكذا أى سلطة تعتمد على انفعالات الجماهير.

وربما نخص بالذكر سلطة الرأى العام. إن من يتابع تاريخ الفكر المصرى الحديث يجد أن هدف خلق رأى عام قوى هو من أهم وأغلى أهدافه، منذ رفاعة العظيم إلى عبد الله النديم إلى محمد عبده من بين كوكبة لمعت منذ أكثر من مائة عام، حتى اليوم. ولكن الهدف الحق هو تكوين الرأى العام المستنير، أى المتمتع بالقدرة النقدية، والقادر على الروية فى الحكم، وعلى الأسلوب العقلانى فى التناول، والذى يسمح بالتعددية، ويرى فى حرية الفكر قيمة عليا ثمينة قادرة على تصحيح نفسها بنفسها، وذلك فى غير أوقات الأزمات القومية حقا. ولهذا فإن الحد الحقيقى لسلطة الرأى العام إنما هو تأكيد حرية المفكر. إن المعادلة صعبة، ولكن التوازن لا يكون إلا بالحركة ذاتها، وبالمحاولة وتصحيحها.

ونعود أخيراً، مرة أخرى، إلى الحاكم السياسى، لأن له دوراً بارزا فى توجيه الأمور فى إطار ضعف الرأى العام المصرى وضعف تجمعات الرأى وقوى الضغط المعبرة عن مصالح صحيحة، حيث نشير إلى ظاهرة هى من أخطر مسببات شلل الفكر المصرى فى الفترة التى نخصها بالإشارة، ألا وهى ما نسميه بظاهرة «الحاكم مفكراً». وهذه الظاهرة هى التى قد تجمع فى سياقها معظم ما أشرنا إليه، فى هذا القسم، من ظواهر سلبية، وهى تتلخص فى أن يقوم الحاكم السياسى نفسه بدور

المفكر، حيث يتمتع بميزات فريدة، ليس أقلها أن بيده أعظم موارد الإرهاب لمن قد يختلف معه. لقد أكدنا على مفهوم التعددية الفكرية، القائم هو ذاته على فكرة الحرية الملازمة لجوهر الكائن الإنسانى. فقيام فكرى أنا هو دعوة إليك أنت أن تقدم فكراً آخر. أما ظاهرة «الحاكم المفكر» فهى الإلغاء الصريح للتعددية الفكرية وللحرية. ولعلنا، وآخرين، أن نعود إلى هذه الظاهرة الغريبة، علامة الانهيار فى واقع الحال، والتى اتخذت أشكالاً مختلفة مع حكام مختلفين ومع «وثائق» «فكرية» مزعومة مختلفة.

إن من يدعو إلى التعددية وإلى الحرية يدعو فى نفس الوقت إلى تحطيم الأصنام. وفرق عظيم بين الاحترام لرأى الآخر أو فكر المفكر وبين دعوى الخضوع لرأى أو فكر ما يشكل سلطة يدعمها الإرهاب: الأول يأتى من داخل ولا يمنع الاختلاف بل يقبله، والثانى مفروض من الخارج ويرفض الاختلاف ويأبى إلا النمطية. ونحن ندعو فى نفس الوقت إلى احترام الفكر الآخر وإلى تحطيم الأصنام.

والتاريخ يدلنا على أن مصنع الأصنام فى معظم الحالات، وفى أخطرها، إنما هو جهاز الدولة، بما تحمله ترسانته، فى شكله الحالى، من أدوات للترغيب والترهيب. ولهذا فإن على الفلسفة الجديدة أن تصوغ، تأسيساً، الرفض الحاسم لكل «فكر رسمى»، أياً ما كانت الجهة التى تصدره وتلك التى تسعى إلى فرضه، لأن جهات أخرى غير الدولة تتقدم للقيام بهذه «الوظيفة». ونقصد «بالفكر الرسمى» فكراً يقدمه أصحابه، وكأنه الفكر الوحيد الممكن القبول والذى تفرضه جهة ذات إمكانات للضغط والفرض.

ومن جهة أخرى، فإن على الفلسفة أن ترفض أى شكل من أشكال «الفكر الجاهز». ونقصد «بالفكر الجاهز» نظماً فكرية لا تقبل المناقشة أو التعديل، وقد يأتى بعضها من خارج المجتمع ليفرض عليه من جانب جهة تأخذ به لأسباب أو أخرى، سواء كانت هذه الجهة داخلية أو كانت خارجية. وكل فكر رسمى هو فكر جاهز، ولكن ليس كل فكر جاهز فكراً رسمياً، وإن كان عادة ما يتجه بطبيعة تكوين الجهة المقترحة له إلى أن يكون مشروعا لفكر رسمى.

إن خطر الإرهاب بأشكاله ودرجاته وخطر ضغوط الرأى العام غير المستنير وخطر الفكر الرسمى وذلك الجاهز المحدد سلفا ونهائيا، خطرها جميعا على نهضة مصر وعلى إدراك الذات وعلى تهيئة أسباب القوة، أنها جميعاً واحدية التوجه، فمجال الخطأ فيها كبير، فضلاً عن افتئاتها على قيمة الحرية وما ينبعها من قيمة التعددية، هذا إلى أن تجربة إنفراد الدولة بالتوجيه الفكرى، فى الفترة التى كنا بصدد تخصيص الحديث عنها، ذات نتائج سيئة على شتى المستويات، ولا تغرى إلا بشىء واحد. الدعوة إلى كف يد الدولة عن أمور التوجيه الفكرى بالكلية، وإلى تحديد دورها فى حدود جهاز إدارى تنفيذى وحسب.

معوقات خارجية:

كان مصدر المعوقات التى أسميناها «بالداخلية» جهة أو سلطة من داخل المجتمع، ولكن بعضا من معوقات النهضة وتجميع الذات القومية وتهيئة أسباب القوة هى معوقات خارجية، تقوم فى خارج المجتمع. وأبرز هذه المعوقات ما يأتى من جانب الحضارة الغربية.

إن الخطر الأكبر علينا هو الضياع فى الغرب. ويحتاج إيفاء هذا الموضوع حقه إلى كتاب كامل، فنجتزىء هنا ببعض الإشارات الأساسية، ونقصد بالضياع فى الغرب اعتبار الحضارة الغربية وسلطاتها المعيار والمرجع فى شتى شئون الحياة بدءاً من الحرب والعلوم إلى الملبس والمأكل. إن هذا الضياع واقع نعيشه، إذا أخذت الأمور بالأغلب لا بالأقل، وهو قائم عندنا منذ انتصار الغرب علينا ممثلاً فى الاحتلال الانجليزى عام ١٨٨٢م. ولا يختلف قدر هذا الضياع إلا كما وكيفا بحسب الفترات الزمنية وبحسب الميادين وقطاعات السكان، ولكن أسوأ موجة له هى التى شهدناها منذ ١٩٧٤م، ولا يقارنها إلا ضياع إسماعيل وبطانته وأثرياء العاصمة فى القسم الثانى من عصره (حوالى ١٨٧٣ ـ ١٨٧٩م). إن هذا الضياع لا يمثله شيء أدق من تفضيل «المستورد» على «المحلى»، فى كل شيء، حتى فى المنسوجات. هذا هو الواقع المعيب الذى نعيشه، وقس عليه فى كل شيء، حتى فى «المسلسلات» الروائية التليفزيونية تجد كتبا غربية فى مكتبات العائلة العادية التى تتحدث عنها الرواية، فلا يجد المشرف على التنظيم إلا كتبا أفرنجية ليضعها على الرفوف، وكأن مكتبات التليفزيون عدمت كتباً بالعربية! إن هذه تفاصيل تافهة، نعم، وتدل على غباء وقصور، ولكن هذا كله إنما هو علامة على الموقف بأكمله الذى تعيشه ثقافتنا: نحن ضائعون فى الغرب فى كل الميادين وعلى كافة المستويات، ولا تختلف إلا درجة الضياع.

نعم، نحن محتاجون إلى الغرب فى أشياء، ولكننا لا ينبغى أن نحتاج إليه فى كل شيء، وحتى هذا الذى نحتاجه منه ينبغى أن يكون لفترة معينة نستطيع بعدها أن ننتجه نحن أنفسنا. ونظن أن جماع الإشكال فى علاقتنا بالغرب يتلخص فى هذه الفكرة المحورية: الخلط بين ما هو تكتيكى وما هو إستراتيجى فى تلك العلاقة. لقد أراد محمد على، محقاً، أن يستورد من الغرب أشياء ضرورية لحربه واقتصاده، وقد كان هذا تحركا تكتيكيا، أى يتصل بالوسائل، وليس غاية فى ذاته، ولكن الذى حدث عند الجيل الذى تلقى درس الانتصار الانجليزى، على ما كان الغرب يريد أن نفهمه عليه، أن تحول ما هو وسيلة إلى ما هو غاية، وتحول التكتيكى إلى استراتيجى، وأعلن كبير ذلك الجيل، أحمد لطفى السيد: الأوربيون هم أساتذتنا، يقصد أنهم النموذج والمعيار. وهكذا نجح الغرب نجاحا عظيما فى أن يجعلنا نحن أنفسنا نقول ما كان يريد هو أن يفرضه: لقد أصبح السجين اللسان الناطق باسم سجّانه.

ونتيجة الضياع هي التبعية، وهي تبعية كاملة شاملة مدمرة كما فى أيامنا، أو تبعية إلى درجة أو أخرى كما فى أوقات أخرى. هذه التبعية تظهر اليوم فى مجال المال ومجال الغذاء ومجال الحرب ومجال الدفاع ومجال العلوم، وكل ما يخطر ببالك من مجالات، حتى تصل إلى مجال المسامير والجبن «الدمياطى» (تسمية بسلفه «المحلى»، ولا يقولون الآن «الوطنى»، المأسوف عليه). إن حياتنا هى مجلى التبعية فى كل شئونها. ويكفى نتيجة أن الشباب لا يكاد يدرك بعض إدراك حتى يخطط للهجرة إلى الغرب. إنه النزيف الداخلى الخطير. ثم يتكلمون عن «الانتماء»!! أيها السادة: أنتم أنتم المشكلة!

وقد قلنا إن تفصيلات الموضوع كثيرة ولا يتسع لها هذا المقام، ولكننا لن نغفل الإشارة إلى الأساس الايديولوجى الذى يقوم عليه موقف الغرب، لأن الغرب نفسه هو الذى يقول إنه النموذج وهو المعيار، بل إنه هو «الإنسانية» الحقة. هذا الأساس الإيديولوجى هو الذى سماه بعض علماء الأنتربولوجيا الثقافية الغربيين أنفسهم باسم «المركزية الأوروبية»، أى الغربية. ويقصدون بذلك أن الحضارة الغربية تعتبر نفسها مركز العالم، امتداداً لنظراتها إلى العالم ابتداء من ذاتها، فهى مركز العالم. إن هذا التصور ظاهر الفساد، وقد أظهر فساده علماء غربيون ومفكرون كذلك وأدباء، ولكن الجميع فى بلادنا وفى ثقافتنا غارق فيه إلى أذنيه، ولا يدركون أن هذا الأساس الإيديولوجى هو الذى نستخدمه الصهيونية أيضا. ولن نفصل فى كيف نقيم الحجة، من جانبنا، على فساد هذا التصور، وإنما نوجز فنقول، مرة أخرى، إنه لا يوجد شىء اسمه «الإنسان» العام أو «الإنسانية» الشاملة أو «العقل الواحد» أو «الفكر الواحد» أو «الثقافة الواحدة» أو «الحضارة الواحدة»، وإنما هناك نقافات وحضارات متعددة، ومركز كل ثقافة وحضارة أمة أو أمم متضامنة، ولا يمكن لثقافة أن تكون معيارا لثقافة أخرى، لأن الكل متساو، ولستُ معياراً لك ولستَ معياراً لى. ثم أضف إلى هذا جانب الخديعة من أجل السيطرة، الذى يتخفى من وراء هذا الزعم بالمركزية الغربية، وهيئته هى هى ما نجده فى خطاب قادة العدوان الأثينى، فى خلال الحرب البيلوبونيزية، إلى أهالى جزيرة ميلوس، على ما بنقله مؤرخ تلك الحرب ثوكيديديز الشهير.

إن هدف الغرب النهائى هو أن نصير بغير اسم، أى بغير ذات وبغير هوية. وله فى هذا الشأن لعبة ماكرة: فهو إن رآنا فى بعض الفترات نجاهد للوصول إلى الذاتية، لوّح بالعودة إلى الذات السابقة التراثية ليعود على الفور ليحقرها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وبكل الوسائل، حتى ولو كان ذلك بالتزييف والخلط المقصود بين الوقائع والتسميات. وانظر إلى تحقيره للابس العقال وراكب الجمل وكأنه وحش مفترس يأكل بملء يديه ويتناثر الطعام من شدقيه ولا هم له إلا امتلاك أفخاذ النساء. إن هدف الغرب أن نكون بلا ذات: لا جديدة قوية، وهو ما يرفضه كل الرفض، ولا حتى قديمة تكون مبعثا على الرضى، وإن كانت ستستمر فى التبعية له لأن تلك الذات القديمة «روحانية»

مزعومة لا تهتم بالرياضيات والتكنولوجيا، إلا إذا اشترتها من بلاده. إن لعبة الغرب لعبة شاملة، وله فى كل مقام مقال، ولكن الهدف ثابت: ضياعنا وتبعيتنا واللاسمية لنا.

ولهذا فإن من أساليبه الدائمة وأد الطليعة القومية فى كل بلادنا، وبل وفى كل بلاد الإسلام، سواء كانت طليعة للتحرر السياسى أو ذلك الدينى أو ذلك الفكرى. وهو يستخدم فى ذلك كل الوسائل الممكنة، بما لا يمكن تفصيله فى هذا المكان.

إن واجب الفلسفة المصرية الجديدة أن تنتشلنا من وهدة الضياع فى الغرب، سلبا وإيجابا: إيجابا باقتراح ذاتيتنا وهويتنا وعلاقاتنا، وسلبا بإبراز فلسفة فى الحضارة تقوم على التعددية من جهة، وتبرهن على تواجد الحضارة الغربية على منحنى السقوط واقتراب انهيارها الحتمى، مهما يكن مبلغ قوتها العسكرية والاقتصادية والصناعية فى الوقت الحالى. إن للحضارة أعماراً ولا تُنال الأعمار بالأمنيات.

معوقات نفسية وتقليدية:

جمعنا هذين الصنفين معا لتأصلهما فى الاتجاهات والمواقف، وكأنهما يصبحان طبيعة ثانية، رغم اختلاف طبيعتهما. فالمعوقات النفسية أقرب إلى الطابع الفردى، بينما تلك التقليدية مصدرها التربية الموروثة، ومع ذلك فإنه يجمع بينهما فى نفس الوقت أيضا أنهما من عائلة الطباع التى يصعب تحديدها تحديداً عقلياً واضحا، ولكن نتائجها قوية وتتدخل فى التوجهات العقلية على نحو أو آخر. ولهذا فلن نفصل فى هذه المعوقات بين ما هو نفسى أولاً وتقليدى أولاً، بل نعالجهما معا مختلطين، وإن اهتممنا فى آخر هذا الحديث بالمعوقات النفسية التى قصد البعض إلى زرعها قصدا.

إن من أكبر خصائص الثقافة التقليدية ميلها إلى الاستغراق فى التفاصيل والاستطرادات التى لا تنتهى، حتى لكأن العلم علم بجزئيات. ونحن اليوم نقول إن العلم علم بالكليات أولاً، ولهذا لا نكاد نستسيغ طريقة القدماء سواء فى تأريخ الأدب أو فى المباحث اللغوية أو فى الفقه أو فى التاريخ أو فى الأخلاق، إلى غيرها. ولا تزال هذه الطريقة متبعة أحيانا، وفى معاهد علمية عالية، فلا يمكن أن تتغير الطباع العلمية بين يوم وليلة. ورغم اختفائها من بعض الميادين إلا أنه يبدو لأنها لا تزال مؤثرة فى أمور الفكر، ولا نشير وحسب إلى أسلوب المقالة القصيرة، ذات الصفحات السبع فى المتوسط بل وكذلك إلى تفتت النظرة إلى أمور ميدان الفكر، وندرة النظرة الكلية، بل انعدامها إن أردنا الحسم. هذا هو «سجن التفاصيل» يظهر بشكل جديد. وما أكثر ما تظهر هذه الظاهرة فى مؤلفات من قد يدخلون فى طائفة المفكرين: فكم منهم كتب كتابا كاملاً فى موضوع واحد؟ وهل لدينا كتاب واحد كامل شامل فى تاريخ فكرنا الحديث؟ بل كم عدد الكتب الشاملة فى التاريخ السياسى لمصر؟ وكم عددها فى تاريخ أدبنا؟ فلا عجب إذن أن تظهر نفس النقيصة فى نظرات

الأفراد إلى أنفسهم وإلى وطنهم وإلى انتماءاتهم وإلى علاقاتهم وإلى مستقبلهم. إن على الفلسفة أن تكرس قسما هاما من جهودها لإعادة التوجيه المنهجى، من أجل تقديم الاهتمام بالكل على الاهتمام بالتفاصيل وعدم الانغراق فيها، وإلا فلن نحدد ذاتنا وامتداداتها ولن ندرك علاقات الظواهر الثقافية والحضارية لا عندنا ولا عند الغرب، ولن ندرك أن الماضى والحاضر يصنعان المستقبل، أو على الأقل أن المستقبل لابد أن، أو قد، يتأثر بالماضى تأثره بالحاضر. إن الفلسفة مبحث الكليات، فإن لم نعد التكوين التربوى والمنهجى لعقول الناشئة، ومن قبلها عقولنا نحن أنفسنا، فلن يكون هناك إدراك لأهميتها. ومن الطريف أن النظام السياسى يغرقنا فى سجن تفاصيل الحياة اليومية ليعوقنا عن إدراك تكوينه ككل، وليمنعنا من إدراك نسب الضوء والظلال والظلمة على حقيقتها، وندعو علماء البحث الاجتماعى إلى دراسة استخدام نظم الحكم لأسلوب الإغراق فى سجن التفاصيل، وستظهر عنه نتائج غريبة.

وليس للسطحية والتفاهة، فى الواقع، من تعريف غير الاهتمام بالتفاصيل، وخاصة ما حقر منها، إلا بأنها اهتمام بالفرعى وكأنه الأساسى وبالعرضى وكأنه الجوهرى، وهو ما يعود من وجه ما إلى التعارض بين التفاصيل والكل. إن الكل الذى نقصد قد يكون كل موقف ما، وقد يكون مجمل المعارف أو مجمل الثقافة، وقد يكون كل عناصر منهج الفهم أو منهج الحكم القويم. وقد أصبح، فى فترة الثلاثين عاماً الأخيرة، للسطحية والتفاهة أعلامٌ يشار إليهم بالبنان، فى ميادين الأدب والكتابة والسياسة (إن كان هناك بالفعل فى مصر سياسة وسياسيون فى تلك الفترة). وما السطحية والتفاهة إلا نتائج لما فعله نظام الحكم الاستبدادى بالناس وبالقيم وبالأنظمة، ولهذا فإن واجب الفلسفة فى القضاء على الكذب والتمويه والتضليل والتزييف والتشويه والاصطناع وعدم الاكتراث بأمور الوطن العليا الحقة، واجبها فى هذا سيؤدى إلى انحسار موجة السطحية والتفاهة. إن النظام الحاكم فى الفترة المذكورة قد أقام على عقول الناس حجباً فوق حجب، تحول بينهم وبين إدراك الوقائع، ونجح فى زرع أقفال على القلوب والعقول والألسنة، وهى أنواع من الحجب النفسية، وواجب الفلسفة هو نزع الحجب وإطلاق العقول والألسنة من معاقل الخوف والجبن. إننا تعلمنا ألا ندرك الوقائع، وألا نقول للأسود أنت أسود، بل نتركه يتصايح: أنا أبيض أنا أبيض. إن إدراك الواقع هو أول شروط الصحة العقلية، كما أنه أول شروط الصحة النفسية. ويترتب على ذلك فضح الخيانة، وإنهاء الخيانة. وفى مثل مجتمع الأحرار الطلقاء هذا سوف تميد الأرض من تحت أقدام الإرهاب، لأن الخوف هو الذى يصنع الإرهاب، فالإرهاب الخارجى له أساس نفسى، فضلاً عن ميل تقليدى، إن لم يكن للتجابن، فلعدم التعبير الحر عن الذات على الأقل. لقد تحولت حياتنا إلى نسيج من الأوهام، كنسيج العنكبوت، وإن إدراك الواقع كما هو عليه لأول خطوة فى سبيل تحطيم الأوهام والمشهورات عن غير أساس. ومع تحطيم الأوهام لابد من تحطيم الأصنام: فمن هو هذا

الذى له الرأى الأخير الأوحد فى أى شأن من شئون الحياة؟ وما هى تلك الفكرة التى لا تجد نقيضا لها؟ افتحوا نوافذ الروح النقدية، وأدخلوا هواء الحرية وكرامة التعبير عن الرأى، ولن أحترم رأيك إلا باحترامك رأيى. وليسقط الوضوح الكاذب الذى بناه طول الترديد أو تهديد الإرهاب. وأخيرا، وليس آخرا، فلننه إلى الأبد ظاهرة «الكف الذاتى»، بل «الشلل الذاتى»، الذى يجعلنا نرى المنكر ولا ننهى عنه، ونرى المعروف ولا ندعو إليه. إن أكبر الأخطار على الذات المصرية تأتى من داخلها.

معوقات فكرية:

وإذا كان مصدر ما ألمحنا سريعاً إليه من العوائق النفسية والتقليدية هو تكوينات نفسية وتأثيرات من الروح الجمعية وتخطيطات من سلطات حاكمة، فإن هناك عدداً آخر من المعوقات نسميه بالمعوقات الفكرية، وهى ذات صلة كبيرة بالنوع السابق، سواء من حيث طبيعتها النفسية أو من حيث مصادرها، ولكن هيئة هذه المعوقات الجديدة هيئة فكرية أو عقلية فى المحل الأول، لذا نشير إليها مجموعة معاً.

ولعلنا نبدأ مما أسميناه بالمشكلات الزائفة. ففضلاً عن أنها تعوق إدراك المشكلات الحقيقية، فإنها تضيع الجهد والوقت وتشتت الانتباه، وما أحوجنا إلى تركيز الانتباه واستثمار الوقت والجهد أعظم استثمار. وقد أشرنا إلى المشكلة الزائفة الكبرى التى أوقعنا الغرب فيها وأوقعنا أنفسنا بأنفسنا فيها على يد ممثلى حزب الإصلاح والتؤدة، وأكبرهم هو أحمد لطفى السيد، الذين رفضوا خطة حزب الثورة الشاملة والتغيير الجذرى، والذى يمثله، فى رأينا، أفضل تمثيل شريف الشرفاء عبد الله النديم تلك هى القول بأن هدفنا هو تقليد الغرب لأنه النموذج والمعيار، فكأن كل شيء مربوط إلى هذه الحركة المحورية، حركة اتباع الغرب. وقد يخيل للبعض أن الأيام أظهرت فشل وضع المشكلة على هذا النحو، حين أظهرت عدم إمكان هذا الهدف من الأساس وعدم مناسبته كذلك، ولكن العجيب أن الفترة الأخيرة تشهد أعظم استعادة لمصداقية هذه الوضع الزائف لمشكلتنا، منذ دعوى التصالح مع الغرب وصنيعته إسرائيل، والذى سوف ينزل علينا من السماء، وبغير جهد، «أعلى تكنولوجيا الغرب». وقد بينا من قبل وجه زيف هذه المشكلة المزعومة، وأن مشكلتنا الحقة هى أن نكون أنفسنا بعد أن نحدد ذاتيتنا وهويتنا وعلاقاتنا التدرجية. وهناك الآن صياغات بديلة لنفس تلك المشكلة الزائفة، وهى القول بأن مشكلتنا هى «التحديث»، ويقصدون تقليد الغرب مرة أخرى ولا أكثر، وما هو إلا تغيير فى المصطلح، وهى كذلك القول بأن هدفنا هو «التنمية»، ويقصدون إقامة اقتصادنا ومجتمعنا على النموذج الغربى، الغرب الأمريكى أو ذلك الروسى، وكلاهما عندنا غرب. وهو وضع سطحى، لا لأنه يقوم على محض التقليد وأخذ رؤى الغرب عنا رؤى لنا وحسب، بل وكذلك لأن ثقافتنا الجديدة، وفلسفتنا الجديدة، ينبغى أن تقوم، بنفسها ولحسابها، بفحص هذا المفهوم وأسسه، وأن تحدد أولاً ما نريده لأنفسنا فى حياتنا قبل أن نقول بالتنمية أو بغيرها، على هذا

النحو أو ذاك. ولن نستطيع هنا الدخول فى وجه زيف هذين القولين: القول بالتحديث والقول بالتنمية. وهناك غيرهما الكثير من المشكلات الأخرى الزائفة، وما هذان إلا مثلان أخيران وحسب.

ما مصدر هذه المشكلات الزائفة التى توضع لنا ونضعها لأنفسنا؟ إن الموضوع يحتاج إلى طول تدبر، وهو لم يوضع، على ما نعلم، على هذا النحو الواضح من قبل، فنكتفى إذن بالقول إنه عديد من العوامل المتداخلة الداخلية فينا والخارجية عنا، ولربما كان أهم تلك العوامل الداخلية:

١ـ لم يفكر لنا بشأنها مفكرون محترفون فى الأغلب.

٢ـ وقعنا فيها تحت ضغط الظروف الملحة الدفاعية فى أوقات أزمات الضعف الكبرى، وهو مالا يؤدى إلى التروى الكافى والتؤدة المنضجة المناسبة.

٣ـ الأخذ من قبل هذا بافتراضات خاطئة عن الإنسان الواحد والعقل الواحد والحضارة الواحدة.

٤ـ عدم توافر مفهوم واضح عن الذاتية والهوية (فهذا نفسه هو نتيجة للمعوقات بأنواعها، ولكنه سبب كذلك لبعضها، وهكذا الحياة وظواهرها متشابكة دوّارة التأثير والتأثر).

إن دور الفلسفة المصرية الجديدة هو تصحيح اتجاه النظر وإدراك الوجود، وجودنا، من جديد، ولأول مرة أو يكاد، فى براءته الكاملة متسلحين هذه المرة بأوسع قدر من المعارف وبأعمق الإدراكات، بعد أن حاول أسلاف عظام التعبير عن جوانب الموقف تعبيراً تناسب وتبكير عصرهم، ونقصد على الأخص رفاعة والنديم. إن معنى هذا فى المحل الأول هو وضع المشكلات الصحيحة على النحو الصائب على الترتيب السليم.

ولن نعود إلى الحديث عن «التفكير بالشعارات»، ولا عن الوضع السطحى للمسائل، وإنما نؤكد هنا على أهمية تناول الأصليات قبل الفرعيات، وإدراك الكل واقتراح نظرة كلية قبل الدخول فى التفاصيل والجزئيات. خذ مثلاً على هذا حديثاً يدور هذه الأيام: استخدام الطاقة النووية فى استخراج الكهرباء أم استخدام مصادر أخرى؟ إنها لمشكلة هامة، وهى تتصل بسكان وادى النيل إلى أجيال كثيرة العدد، ولكنها من حيث النظرة الفلسفية تابعة لحسم مسألة أخرى أخطر من حيث النظر، وأول من حيث الأهمية، ألا وهى: ما هو موقفنا من الطبيعة، من العالم الذى نعيش فيه؟ هذه هى المسألة الجوهرية، الأصلية، فى هذا الإطار. وقس على ذلك فى كل شىء. ولو فصلنا القول لوجدنا أن كل ما نثيره ويتعارك القوم، فيما يظنون، حوله إنما هو من باب الفرعيات. لقد استقر الغرب، أيها السادة، على أساسياته، ولهذا فهو يتعارك على هذه الفرعيات، ولكن من يفهم أن ما نفكر فيه الغرب قد لا يكون بالضرورة ما ينبغى أن نفكر فيه نحن؟ ومن يعى أن «عصر» الغرب

ليس «عصرنا»، ولا مشكلاته وأزماته مشكلاتنا وأزماتنا؟ إن الفلسفة الجديدة هى وحدها القادرة على تحديد حقل إدراكنا تحديداً حقيقياً، ولأول مرة، لأن ذلك لم يحدث إلى الآن، اللهم إلا على نحو مفتت متجزىء وبغير تأصيل كبير. ومن هذا محاولات الموقف من التراث، وإن كان يصيبها إما الانغلاق المبدئى أو الإدانة ابتداء من «المركزية الغربية» التى أشرنا إليها.

ولاشك أن الانغلاق فى التراث، وكذلك الانغمار فيه، وهو أقل، هو من المعوقات الفكرية التى نحن بسبيل الحديث فيها. فهناك قوم يظنون أن حلول سائر مشكلاتنا موجودة بالفعل فى الصندوق السحرى الذى سموه «بالتراث»، وليس علينا إلا إتباع ما قدمه من مبادىء وحلول. وفضلاً عن أن هؤلاء القوم يفتقرون إلى درجة بعيدة إلى الحد الأدنى من الحس التاريخى، فيظنون أن أمس الأول هو نموذج اليوم وغدا، وتغيب عنهم حقيقة الصيرورة البشرية. وفضلاً عن ذلك فإنهم يدخلون إلى ذلك التراث مدخلاً خاطئا. إن التراث بمعنى من معانيه هو الماضى، ولا جدال فى أن هذا الماضى منسوب إلينا ونحن منسوبون إليه، ولكن ماكيان ذلك الماضى؟ هنا نميز ما بين الماضى فى إطار نفس الثقافة على امتداد تطورها، وبين الماضى لشعوب انتقلت من ثقافتها السابقة إلى التمهيد لبناء ثقافة جديدة، وهذا الأمر الأخير هو شأننا. فنحن لا نعيش فى إطار نفس الثقافة السابقة التى كنا ننتمى إليها منذ مئات السنين، بل نحن نبدأ دورة جديدة تتكون فيها ثقافة جديدة بأيدينا، ونسعى إلى تكوين آمة جديدة قوامها الجوهرى إرادة العيش المشترك وإرادة تكوين ثقافة مشتركة ابتداء من مصالح مشتركة فى الحاضر والمستقبل واستناداً إلى اشتراك فى اللغة وفى التاريخ السابق. وعلى هذا فإن التراث بالنسبة إلينا هو محض تاريخ، نعم يوجد فى المتاحف وفى بطون الكتب، ولكنه لم يعد حياً حتى لو أقاموه صباح مساء ليوهمونا بأنه حى، وكيف يبقى حيا وقد اندثرت الثقافة التى كان ينتمى إليها؟ كيف تبقى الشجرة بعد أن تزول حديقتها؟ فإذا كان التراث جزءاً حيا فى نفس الثقافة، فإنه ليس كذلك بالحتم فى إطار ثقافة جديدة بسبيل التكون، حتى لو كان أهل الثقافتين هم هم أنفسهم من حيث العنصر البشرى. ولكن من قال إن العنصر البشرى يصنع الثقافة؟أولم تنظر إلى المصريين وقد تغيرت ثقافتهم تغيراً جذريا مرة ومرتين، وها نحن بسبيل التغير الجذرى الثالث؟

الخلاصة أن التراث الحق إنما هو التراث الحى، وحياة التراث لا تكون إلا فى إطار الثقافة التى ينتمى إليها، ولما كانت ثقافتنا السابقة قد اكتملت دورتها وأصبحنا بصدد تكوين ثقافة جديدة، فإن التراث لا يعود بالنسبة إليها حياً، بل هو ماض وتاريخ مختلف. ومن الواضح أننا نقصد بالتراث فى كل ما سبق ما صنعه رجال مثلنا. ثم ألم يقل قائلهم: هم رجال ونحن رجال؟ إن التراث يتحول فى هذا الإطار إلى عقبة للإدراك والفهم والبناء، بينما هو وسيلة بناء حين يكون فى إطار ثقافته الأصلية.

والحق أن رفع علم التراث فى هذه الأعوام العشرين الأخيرة إنما هو سبيل من سبل إعلان الاحتجاج على الفشل العظيم الذى منيت به محاولات التكوين الثقافى الجديد، وفى شتى مجالاتها من السياسة إلى العمارة. ولهذا فإنه أجدر بأن يتسمى باسمه الحقيقى، وهو «رد الفعل الماضوى»، وهو من جانب ما من جوانبه رد فعل صحى ضد محاولات التغريب الشائهة المفسدة، ولكنه رد فعل ضل طريق الصواب حين فشل فى الاستهداء بمبادىء التطور الحضارى وأسقط كل حس تاريخى وعاش فى اللازمان. ونحن نتوقع أنه مع استقرار ثقافتنا الجديدة على أسسها القويمة القوية الذاتية، فإن ظاهرة الماضوية، أى الدعوة إلى العودة إلى الماضى، لن تصبح إلا ظاهرة هامشية بغير قوة فعلية اجتماعيا، ولن يتجاوز وجودها حدود التعبير الرمزى عن بعض توجهات الفكر فى كليته.

ومما يعيب التفكير المصرى الحديث، بصفة عامة، الاهتمامات المحدودة والجزئية، بل واهتمامات المناسبات والأمور اليومية. ولنبتعد بعض الشىء عن العقود الأخيرة، ولننظر إلى العقود الخمسة الأولى من القرن العشرين الميلادى، وسيقولون لنا إن أهم مفكرى هذه الفترة هم محمد عبده وقاسم أمين وأحمد لطفى السيد وعلى عبد الرازق وطه حسين والعقاد ومحمد حسين هيكل، وقد يضاف إليهم سلامة موسى، ولنسأل أنفسنا:مَنْ منْ هؤلاء كان اهتمامه موجها مباشرة وخالصاً إلى الفكر النظرى، أى إلى أصوليات التجربة الإنسانية؟ ومن منهم استخدم أسلوب المقالة، ونقصد هنا المقالة الصحفية ذات النفس القصير جداً، وليس المقالة العلمية المطولة، ومن منهم استخدم أسلوب الكتاب المتصل مفرد الموضوع؟ ويكفى هذان السؤالان فى هذا المقام، لأنهما يتناولان قطبى الفكر: مضمونه وشكله. ونترك الإجابة للقارىء ليحكم لنفسه بنفسه. أما فى العقود الأخيرة، فإن سمة الاهتمام بالأمور المحدودة والجزئية وأمور المناسبات ينبغى أن تربط إلى سياسة «السجن فى التفاصيل» التى أشرنا إليها، وبعوامل أخرى لا يهمنا هنا تفصيلها، وإنما يهمنا تسجيل واقع الحال. إن على الفلسفة، مثلما تضع الفرعيات جانبا وتتجه إلى الأصوليات كما رأينا، أن تتجه أيضا إلى الكليات وإلى العموميات أولاً، بل ربما قلنا أولاً وأخيراً، أو فلنقل بالأصالة والجوهر، لا بالتبع والعرض. عند ذلك سوف تثرى كتابات من يهتم بالأمور المحدودة والجزئية، إذا أنها سترد بالحتم إلى إطار عام كلى أو آخر مما يختار كل كاتب من هؤلاء.

ونشير هنا على الفور إلى عائق خطير لقيام الفكر الأصولى العميق فى بلادنا، ومن ثم لإدراك الذات والهوية وتحديدهما والإشارة إلى الهدف والعلاقات، ألا وهو خلط المستويات بين كل أنواع الكتابة، حتى ليصبح كل من خط سطرا «مفكراً». فمن يضع لنا الحدود الدقيقة بين الفيلسوف والمفكر والمصلح والكاتب والأديب والصحفى؟ انظر حولك فيما يطلق من «ألقاب» على هذا وذاك، ونحن مولعون بالألقاب، فتجد الأديب مفكراً والمفكر أديبا، وتجد الصحفى أديبا والمصلح صحفيا،

وتجد الداعية الدينى، بل الواعظ، مفكراً وفيلسوفا، وهكذا. ولن نقوم بالتفصيل فى هذا هنا، ولكننا نشير وحسب إلى أن التمييز بين أنواع الكتابة لا ينبغى بحال أن يكون تمييزاً «تقييمياً»، وكأنه تحديد لأعلى وأدنى، أو أفضل وأقل، فكل النشاطات هامة، وإنما هى أهم أو أقل أهمية بحسب إطار توظيفها، وبحسب درجة الإبداع فيها.

وقد نتج عن النظرات الجزئية المحدودة من جهة، وقيام غير المفكرين بمسئولية الفكر من جهة أخرى، أن وقعنا بالضرورة فى هوة التقليد والاتباع، أو ندرة عنصر الإبداع على الأقل، لأن الإبداع، إبداع الثقافة بأكملها، أى خلق الذات الثقافية، أو إبداع فرد عظيم فى ميدان بعينه، الإبداع دائما كلى وشمولى وتخصصى يشترط التفرغ والتركيز العظيم، وإلا فلا إدراك للأصول، والإبداع تأصيل. إن على الفلسفة أن ترفع لواء الإبداع، وأن تكون النموذج المجسم له. والإبداع يدفع إلى الإبداع، والتقليد يؤدى إلى التقليد، تماما كالنجاح والفشل. ونكتفى هنا بالإشارة الجديدة إلى أن شيئا من ذلك لن يتم إلا بتوفير ظروف الصدق والتلقائية، وتوفير ظروف روح السيادة والحرية، واتخاذ موقف الهجوم والمبادرة، وإنهاء اتجاهات الكذب على الذات والتفكير بالشعارات وقبول الكذب وتوقير الأوهام والأساطير واحترام الأقنعة... إلى غير ذلك من أمراض نعرفها من واقع الحال، ونعجب أن لم تتعرض للتحليل التفصيلى، بل والدراسة العلمية المستقصية، حتى اليوم.

وأخيراً، نشير إلى مسألتين ذواتى طابع «موضوعى»، ترجع أولاهما إلى الرأى العام فى مجموعه، ونقصد بها «الإدبار عن الفلسفة»، وترجع الثانية إلى المفكرين أنفسهم، ونقصد بها ما نسميه «استقالة المفكر»، ونعتبر المسألتين معا من أهم أشكال المعوقات الفكرية.

إن ظاهرة الإدبار ظاهرة قائمة، أو قل إن هناك موقفاً وجدانياً متناقضاً بإزاء الفلسفة عند أفراد المجتمع وعند «الرأى العام» الذى يصنع وجدانهم ويمثلهم فى نفس الوقت: فهناك من جانب احترام لها وتعظيم، بل ونوع من التقديس المرتبط بالخشية أمام الأمر الذى هو فوق القدرات، فيما يشعر الفرد بل المثقف العادى، ولكن هناك من جانب آخر رغبة فى التخلى عنها ورفضها أو الهرب منها على الأقل، وهو مانسميه بموقف الإدبار. هذا الموقف السلبى هو الأقوى وهو الأشيع. وتجد شواهد عليه فى طرائق استخدام كلمة «الفلسفة» و«يتفلسف» فى الحديث، حيث يمكن أن تتحول، حسب السياق، إلى وسيلة للاستهجان، حين يكون فى الموقف إما أسئلة دقيقة متوالية، وإما تحليلات تفصيلية جدلية، وإما ألفاظ اصطلاحية غريبة عن الفهم المباشر، وذلك فى نفس الوقت الذى تجد كلمة «الفلسفة» تستخدم استخداما إيجابيا، بل تمجيدياً، فى تعبيرات مثل «فلسفة الخطة الاقتصادية» أو «فلسفة التغيير الوزارى»، إلى ما يشابه ذلك. وقد تجد ما هو أقوى من الإدبار عن الفلسفة، ممثلا فى الهجوم عليها، بل والاعتداء كذلك، وغالبا ما ينطلق هذا الموقف من جانب بعض التيارات الدينية. والحق أن الإدبار عن الفلسفة، والهجوم عليها، ذو أساس فى توجه الفكر التراثى القديم، منذ

القرن السادس الهجرى فطالعا، نحو رفض الفلسفة، حتى فى أكثر أشكالها براءة، مثل «المنطق». ولربما كان الموقف التقليدى محقا، لأنه إنما كان يرفض الفلسفة اليونانية، أى فلسفة ثقافة غريبة، التى كانت تحاول السيطرة على بعض مناحى التعبير، ولا نقول الفكر، الإسلامى. أما الوضع الحديث فإنه قد شابه حتى الآن ذلك النموذج، ولذلك فإن «تلك» الفلسفة ستكون موضوعا للرفض، وهى تلك المنقولة عن الغرب، أما مع قيام الفلسفة القومية الجديدة فينبغى أن تختلف التقديرات. إن واجب الفلسفة أن تبرهن على وظيفتها الضرورية لشتى جوانب الحياة، ولمعظم مناحى الثقافة، لأن الإدبار عن الفلسفة، وهى التى سوف تقودنا إلى الذاتية والقوة وإلى المستقبل، سيكون عائقاً كبيراً دون تحقق هذه الأهداف القومية الكبرى.

أما «استقالة المفكر»، ونقصد بها عدم نهوض القادرين على القيام بوظيفة الفكر بمسئولياتهم، فإنها ظاهرة تنتمى إلى ما بعد يوليو سنة ١٩٥٢، وخاصة من بعد أزمة مارس سنة ١٩٥٤، حيث تقاعس البعض عن احترام واجب الفكر عليهم «فاشتغلوا» عند الحاكم السياسى، مجرد أبواق له، أو تراجعوا تقية وخشية، فلا هم عبروا عن أنفسهم بحرية وإخلاص، ولاهم أصبحوا أصابع للحاكم مثل سابقيهم، وفضلوا الصمت والانزواء الكامل أو المنفى الصريح. وهذه كلها درجات من الاستقالة تختلف من حيث كرامتها وتبريرها، ولكن واقع الحال هو استقالة الفكر الحر فى داخل مصر وخاصة ما بين ١٩٥٤ و١٩٧٠م. ونحن لا نخلط بين الجسارة وبين إلقاء الذات إلى التهلكة، ولكن التزام العدد الأكبر والأكبر من المفكرين بمسئولية للفكر، وارتفاع أصواتهم صوتا وراء صوت وإلى جانبه، وتواجد التجمعات النوعية والمهنية التى تستطيع الدفاع عن حرية المفكر، كل هذا يؤدى شيئا فشيئا إلى حماية المفكر من إرهاب الحاكم من جهة ومن مكامن الضعف فيه هو نفسه من جهة أخرى.

الفصل الثالث

دور الفلسفة فى القضاء على مظاهر سلبية

تخص الثقافة والمجتمع والتهيئة للمستقبل

كنا قد تحدثنا فى الفصل التمهيدى، بعنوان «المشكلة»، عن بعض مظاهر سلبية تخص الثقافة والمجتمع والتهيئة للمستقبل، والتى تنتج جزئياً عن غياب فلسفة مصرية حقة، وعن أسباب أخرى من غير شك إلى جانب هذا العامل الذى نخصه هنا بالحديث. ونعود الآن إلى هذه المظاهر السلبية لنبين كيف تستطيع الفلسفة الجديدة أن تشارك فى القضاء عليها، وذلك فى الميادين الثلاثة المشار إليها.

فى الثقافة خاصةً:

ولنبدأ من الرأس، من القيادة الثقافية، لنجد أن قيادة الفكر لغير الفلسفة ولغير الفلاسفة. وينطبق هذا على السبعينات والثمانينات بوجه أخص، وعلى الخمسينات والستينات كذلك، فيما يلى سنة ١٩٥٤. والحق أنه لم يكن للفلسفة مكان القيادة فى الثقافة المصرية الحديثة فى أى عصر من عصورها على الإطلاق، ومع ذلك فقد حظيت بعض الفترات بقيادة فكرية قوية، وإن لم تكن فلسفية، ونقصد فترة محاولة الوثبة الكبرى (١٨٧٨ ـ ١٨٨٢م). وفترة التجربة الليبرالية (١٩١٩ ـ ١٩٥٢م)، وكذلك إلى حد ما قيادة الطهطاوى لنشأة الثقافة المصرية الوليدة ما بين ١٨٣١ و١٨٧٢م. أما فى الفترات الأخرى فقد كانت القيادة بيد غير المفكرين، ونلاحظ أن قيادة محمد عبده وقاسم أمين وأحمد لطفى السيد لم يكن معترفاً لهم بها من قبل الغالبية قبل ١٩١٤م، وإنما هم فى الواقع موجهو الوعى المصرى فى الفترة اللبرالية المشار إليها. فى هذه الفترات التى غابت عنها القيادة الفكرية، والفلسفية من باب أولى، كان الأمر إما متروكا لعدم التحدد، كما فى فترة ١٨٨٢ ـ ١٩١٩م، وإما كان صراحة فى يد السلطة الحاكمة، وهذه كانت إما تعلن عن نفسها صراحة بأنها «مفكر»، كما فى السنينات على الخصوص، وإما أن تضع هذا الأمر فى يد بعض «الموظفين»، بالمعنى المرضى للكلمة، الذين لا يقولون حرفا إلا باستلهام السلطة «وتشمشم» اتجاهاتها، والتصفيق لها فى كل حين.

إن موضوع طبيعة الفكر، ومكانه من الثقافة عموما، وكيف تكون «القيادة» فيه ومنه، موضوع ينبغى أن يفحص لذاته، وليس هذا مكانه، إنما نحن ننطلق من أن الفكر هو الذى ينبغى أن يقود الثقافة، والفلسفة هى الفكر الأعلى. وهكذا فإن ظهور الفلسفة المصرية الحقة، يقدمها مصريون أقدامهم على أرضها، إلى مصريين وإلى أشقاء لهم، وتتناول مشكلاتهم الحقيقية جميعا، إن هذا

وحده هو الكفيل أن تكون الثقافة المصرية جسداً حيا مكتملاً، لأنه لا اكتمال بغير الرأس، والرأس هو الفكر، وزبدته هى الفلسفة.

إن الفلسفة هى قيادة الكل، كل الثقافة. وهى لا تكون كذلك بفرض من سلطة ما، كما فى مجتمعات الغرب التى يتولى فيها السلطة حزب إيديولوجى، بل تكون قيادة الكل بطبعها حين تكون فلسفة لثقافتها بالمعنى الحق، أى حين تكون مخلصة، غير مزيفة ولا كاذبة، وحين تكون ممثلة لتلك الثقافة، معبرة عنها وتعلن جوهرها. إن الفلسفة قيادة حقة، لأنها عقلانية، تضع النقاط فوق الحروف وترفع علم الوضوح والدقة، وليست تعبيراً وجدانيا، كالأدب خاصة، الغموض من طبيعته، والوضوح والتصريح مما ينقص من قدره. وهى كذلك قيادة حقة للكل، لأنها كلية، أى لأنها تنظر إلى مجمل الوجود وإلى مجمل التجربة الإنسانية. إن للفلسفة، وللفكر، منافسين على قيادة الثقافة خاصة والمجتمع بعامة: الأدب والسياسة، وسيكون من الطريف أن تدرس الثقافة المصرية الحديثة من زاوية هذا التنافس، ولكنا نرى من الآن أن قيادة الأدب للثقافة تكون مبتورة الأدوات، وأن قيادة السياسة لها خطرة خطر الاستبداد وروح الانتهاز.

إن ثقافتنا بغير توجيه حق فى هذه السنوات العشرين على الخصوص[1]، والنتيجة هى الضياع الشامل والفوضى المطبقة. نعم هناك مفكرون، ولكن ليس لصوتهم من صدى إلا ضعيفا، وإنما هناك توجيه سياسى للثقافة، وتوجيه من أشباه المفكرين المشتغلين بصناعة من صناعات القلم، وبعضهم فيه عمق ما وفيه الخلاص من غير شك، ولكن الكثرة الكثيرة، وهى التى منها الرؤساء المزعومون المعترف بهم من أسياد الوقت، تعانى من التفاهة والسطحية، حتى فى ميدانها الأصلى، من صحافة وقصص وما شابه. ويجىء على الخاطر هنا مقارنة مع عصر المحاولة الليبرالية، حيث كان بعض من قادة الفكر، بل كثرة منهم، من رجال السياسة، مثل أحمد لطفى السيد ومحمد حسين هيكل وعباس العقاد، بل وطه حسين نفسه من بعض الأوجه، ولكنهم قلما كانوا فى الحكم بأشخاصهم، وندر أن استخدموا سلطتهم السياسية لدعم موقف فكرى (ومع استثناء لحالات مثل حالتى على عبد الرازق وطه حسين). أما الموقف فى الفترة التى نحن بصددها فهو مختلف تماما، من حيث الأشخاص، ونتوقف على الأخص أمام فرق كبير: فهؤلاء المفكرون السابقة كانوا أحراراً فى مواقفهم، أما أشباه المفكرين اليوم، المفكرون الزور، فإنهم مجرد «موظفين» أتباع، ويمكن أن يصدر «قرار» بتنحيتهم عن وظيفتهم «الفكرية» المزعومة!

إن الفلسفة وحدها هى التى تحقق شرط استقلال الفكر وكرامته، وهى لهذا صاحبة التوجيه الحق. هذا التوجيه قد لا يكون مباشراً، بل من الأفضل ألا يكون مفروضا من جانب سلطة ما، وإنما يكون الأخذ بسلطته تلقائيا من جانب عناصر المجتمع وصناع الثقافة. فانظر إلى سلطة ديكارت فى القرن

---

(١) نكتب هذا فى ديسمبر سنة ١٩٨٧م.

السابع عشر، بل وما تلاه، فى فرنسا، وانظر إلى سلطة فلاسفة البراجماتية فى أمريكا، ومع ذلك فإن السلطة السياسية كثيراً ما تحتضن، لحق أو غرض، مذهبا فكريا، كما فى حالات أرسطو والمعتزلة والغزالى وهيجل وماركس، وحين يكون ذلك لغرض فإنه يكون وبالاً على المفكر وعلى فكره.

وقد قلنا فى الفصل الأول إن ثقافتنا بغير منهج واضح، أو أسلوب بعامة، فى التناول، يشير إليها إشارة الدال على المدلول إليه. وهذا الحكم ينطبق فى عمومه على مجمل الثقافة المصرية الحديثة فى هذه السنوات المائتين، ولكنه ينطبق على السنوات العشرين الأخيرة انطباقا خاصاً. وقد حاولت السلطة الحاكمة فى الستينات أن تفرض فرضا منهجا محددا، بل وموضوعا محدداً، فى التناول، ونجحت فى هذا عن طريق هيمنة «الميثاق»، ولكم كان لهذا من نتائج سيئة، ليس أقلها سيادة الكذب والنفاق، بما يؤدى إلى جفاف ينبوع الإبداع والأصالة. إن موضوع علاقة الدولة بالثقافة موضوع ينبغى تناوله لذاته، وليس هذا مكانه، ومن الصعب ألا يكون لها علاقة بالثقافة، ولكن الذى نقترح رفضه عليها هو توجيه الثقافة توجيها فكريا، وأساس هذا ألا يكون لها أى فكر تفرضه، بل عليها أن تبقى أداة محايدة، هى دولاب العمل فى الجهاز التنفيذى. وعلى عكس الدولة فإن المجتمع هو الذى ينبغى أن يشارك فى توجيه الثقافة، وعليه من قبل هذا أن يهتم بها ويعترف بأهميتها فى مجموعه، ولا يعود ذلك قاصراً على أفراد، هم المفكرون والكتاب بأنواعهم من جهة، وأفراد المجتمع ككل من جهة أخرى. ويظهر المجتمع فى هذا الإطار على هيئة «الرأى العام»، ولكن هذه الهيئة مما يسهل اللعب بها. فينبغى إذن أن نفكر فى كيانات جديدة ذات طابع شعبى تشارك فى توجيه الثقافة من غير أخطار الاستبداد والإرهاب وقصر النظرة وانفعاليتها. وتبقى الفلسفة ملاذا أخيراً أكيداً للتوجيه الحق الذى لا يستعين بسلطة خارجية عنه ليفرض نفسه، إنما تتكون سلطة الفلسفة من خلال الاقتناع بها من جانب صناع الثقافة، وعناصر المجتمع، فى عمومهم. وقد سبق أن أشرنا إلى أن كلمة «فلسفة» قد تستخدم للدلالة على مذهب محدد معروض فى عدد من الكتب، أو للدلالة على توجهات عامة أصولية قد تنتج عن فلسفة واحدة أو عن عدة فلسفات بالمعنى الأول، ومن الواضح أن المقصود هنا هو المعنى الثانى. إن الفلسفة هى السلطة القومية غير الرسمية، بلا عقاب ولا ثواب، بلا منع ولا منح، ولا إرهاب ولا سجن. إن رفضنا لتوجيه الدولة للثقافة يقوم من مبدأ أن كل توجيه من هذا القبيل هو سياسى بالضرورة، وكل توجيه سياسى هو بالضرورة حزبى، بل تحزبى، وذو غرض خاص بمجموعة أو فئة فى نهاية الأمر. إن توجيه الفلسفة هو وحده الذى يقوم على الحرية.

ولاشك أن قيام الفلسفة المصرية الإبداعية سيضع نهاية لعصر التزييف الفكرى الذى نعانى منه فى هذه العقود الأربعة، والذى من مظاهره كتابة التواريخ المزيفة لشتى الميادين، وتطويع الفكر لتوجهات سياسية، كما كان الحال مع «الاشتراكية العربية» التى أعلن عنها «الميثاق»، وأخذوا فى

جعل كل شيء اشتراكياً، وكما كان الحال مع مولود ولد ميتا ولم يعد يسمع به أحد وهو ما سمى «بالاشتراكية الديمقراطية» فى السبعينات، وكما كان الحال مع عنوان «بناء الإنسان المصرى»، وكأن الثقافة مشروع اقتصادى، وكما هو الحال مع التزييف الدينى على الخصوص من وحى ما يسمى بتسمية أعجمية مرتين هى «البترو دولارات»، وما يترتب على ذلك كله من أحكام كاذبة، أو سريعة فى أحسن أحوالها، ومن ظهور بنايات هى محض بنايات من ورق. إن الفلسفة توجه مخلص حقيقى صادق نحو الوجود، وهى بطبيعتها تفترض التعددية فى التعبير، ومع تعدد المذاهب والإتجاهات، ومع التعبير الحر عنها، سوف يختفى أكبر قدر من مظاهر التزييف الفكرى، ومع انحسار تأثير السلطة السياسية سوف يختفى قدر آخر مما يتبقى.

لكأن العقود الأخيرة عنوانها الاستنزاف: استنزاف حربى منذ ١٩٤٨، واستنزاف اقتصادى متعدد الأوجه (مع التوجيه المركزى فى الستينات بقيادة أفراد الطبقة البورجوازية الصغيرة التى تميل بحكم تكوينها إلى خيانة مصالح المجموع، ومع سياسة الانفتاح المدمرة التى تبيع مصر تحت أعيننا بملاليم، وعلى يد نفس الطبقة وغيرها)، واستنزاف سكانى يتمثل فى الهجرة خارج الحدود لأفضل العناصر، واستنزاف للموارد من أجل حاضر غث القيمة، ولكنه أيضا، وأخيراً وليس آخراً، استنزاف لقوى الأمة الإبداعية فى محاولات تلو المحاولات، وكلها إماً تجهض وإما تفشل، من أجل تحديد الهوية والتوجهات. إن فشل كل تلك المحاولات يأتى من مصدر أساسى: أنها لم تكن فلسفية، أى جذرية وأصولية وشمولية وعقلانية، ولم يقم بها فلاسفة حقيقيون مصريون يتسيدون على معارفهم ولا تتسيد عليهم، ويجعلون للإرادة والعقل مكانا متناسبا فى فكرهم، وقادرون على الجسارة ويبدأون ممارسة الحرية من جذرها.

إن قيام الفلسفة المصرية الحقة يعنى نهاية الاستنزاف الفكرى وتركيزاً لجهد الأمة وتوجيها لقدراتها الإبداعية. ولكم هى عظيمة قدرات مصر، أليست هى مصر؟ ولعل أول سبيل نحو إنهاء هذا الاستنزاف أن تسرع الفلسفة نحو الإشارة إلى أساسيات فى منهج التفكير، ونقترح من الآن أن تكون أعمدة هذا المنهج توجهات هى: سيادة الروح النقدية، الانطلاق من الوقائع والعودة إليها، الإهتمام بالمستقبل، الاتزان والشمول معاً. إن من شأن هذه التوجهات أن تعرقل نمو عدد من المظاهر المنهجية السلبية من مثل روح الخنوع والتبعية، الرضى بالأقنعة والتضليل رغم كشف الوعى العام لزيفها، والرضى بالتقليد فى كثير من الميادين..

إن الفلسفة المصرية هى المنقذ.

الفصل الرابع

الفلسفة كضرورة فى ذاتها وكرسالة

لقد حاولنا، فيما سبق من هذا الباب، بيان أهمية الفلسفة فى العمل، وأهميتها القومية. ورغم جانب النفع هذا، أو قل الجانب الوظيفى للفلسفة بالمعنى المباشر، فإن الفلسفة رسالة وضرورة فى ذاتها استقلالاً عن كل نفع وتوظيف.

إن الفلسفة رسالة إذا نظرنا إلى الأمر من نظر الفيلسوف. فهو، شأنه شأن الفنان، يعتبر وكأن إخراج ما يريد أن يقوله واجب عليه لا يستطيع له دفعا، وهو ينبغى أن يكون مستعداً للتضحية فى سبيل أن يبلغ رسالته، استعداده فى نفس الوقت للمرونة فى توقيت اللحظة المناسبة والجماعة المناسبة التى يوجه حديثه فيها وإليها. ومن هذه الوجهة للنظر فإن الفيلسوف شهيد. هو شاهد الأمة وشاهد العصر وشاهد الإنسان وشاهد الماضى والمستقبل وشاهد الحقيقة، ومن كتم الشهادة فليس منا. إن الفيلسوف مرآة أمته وعصره، وهو مرآة كلية كما أكدنا أكثر من مرة، ومرآة عقلانية كذلك. وهو عقل وقلب معاً، هو عقل بحكم طبيعة فعل التفلسف، ولكنه أيضا قلب بحكم طبيعة مادة هذا الفعل الإنسانية، لأن الفيلسوف يمثل الإنسان، وليس الإنسان عقلاً وحسب، بل هو معاً قلب وعقل. ومن هنا أهمية الإرادة وأهمية الانتباه إلى أهميتها. إن الإرادة هى موطن اختيار الغايات، وهى مصدر للقوة الإنسانية عظيم، وعندنا أن الإرادة تتقدم على العقل ثم تعود لتخلفه. وإن الفلسفة ليست فقط تأصيلاً لما نفهمه عن الحقيقة الخارجية، فهى من هذه الناحية عقل، ولكنها كذلك تأسيس للسلوك البشرى وتجميع جوهرى لمظاهره، وهى من هذه الناحية قلب وعقل معاً. إن الفلسفة خلاصة وقيادة معاً. هذه المعانى تقوم بذاتها، ولكنها تكتسى أهمية عظمى فى عصر الفساد العظيم الذى نعيشه هذا، وهو أيضا عصر الضياع العظيم.

والفلسفة ضرورة فى ذاتها من حيث أقسام النشاط الإنسانى، فهى ليست ترفا، بل ضرورة، وهى ليست ضرورة اليوم دون غداً، بل هى ضرورة دائما. ولا يستطيع كل إنسان أن يقوم بها، نعم هذا صحيح، ولكن الفيلسوف هو ممثل الأمة وممثل العصر، ولذلك فإنه خلاصة عصره، وحين تطوى الصفحات لا تعود تظهر إلا صفحته، وصفحات أهم ممثلى العصر معه، لكى تنشر، بينما لا تذكر صفحات من يملأون الدنيا ضجيجا وتحتل صورهم وأسماؤهم صفحات الجرائد، اللهم إلا ليلعنوا حين يحين الحساب. إن الفلسفة ضرورة فى ذاتها، ولذلك لا نستطيع أن نصدق أنها انتظرت اليونان لكى تظهر، إنما هى ظهرت عندهم على شكل محدد معين، ولكنها كانت قائمة عند كل الحضارات الأسبق على اليونان، بل وكذلك عند كل تجمع إنسانى منذ ارتفعت هامة الحيوان العاقل ليلتقط الغذاء بيديه من فروع الأشجار، ومنذ بدأت الظاهرة الإنسانية فى الوجود. إن الفلسفة إدراك بالمعنى

الأعم، وهى إدراك أصولى تجميعى بالمعنى الخاص، فمن يستطيع أن ينفى هذا الإدراك الأصولى التجميعى عن كل إنسان منذ بداية الظاهرة البشرية؟ أما التجمعات البشرية التى استطاعت تكوين الحضارات العظمى الأولى، فى مصر وسومر، فهل كان يمكنها أن تصنع ما صنعت بدون تصورات كلية أصولية؟ نعم، كانت هذه التصورات مغلفة فى أغلفة من خيالات، ولكنها كانت موجودة، وما كان لشىء أن يتم بدونها. أما اليوم، فإن الأمر قد انتقل من حال التضمن إلى حال الصراحة، وأصبحنا نعى أن الفلسفة ضرورة مطلقة لكل ثقافة، وكل أمة تكون بغير فلسفة فإنها لا تكون!

الباب الرابع

الشروط الضرورية لقيام الفلسفة في مصر

سوف نعرض لهـذه الشروط ابتداء من ثلاثة مداخل : المدخـل الأول يتصل بفروض مسـبقة وشـروط مبدئيـة ، والمدخل الثانى يتصل بشـروط تتعلق بأمـور تقف من خارج الفلسفة موضوعيا، والمدخل الثالث يتصل بشروط تتعلق بالفلسفة من داخلها .

الفصل الأول

فروض مسبقة وشروط مبدئية

(أ) تساؤل أساسي

لابد من البدء بهذا التساؤل الأساسي : مم ستبدأ الفلسفة المصرية الجديدة؟ ولانقصد هنا البداية الزمنية ، فربما كان في هذه الصفحات نوع من البداية لتلك الفلسفة على هيئة الدعوة والتساؤلات، ولانقصد كذلك الأساس الضروري الممهد لها ، ونعتقد ، كما سنرى في هذا الفصل ، أنه فلسفة تمهيدية في الحضارة والتاريخ ، وإنما نقصد نقطة البدء أو لحظة الانطلاق فيها من داخلها: فهل ستكون نظاما فلسفيا محدد الملامح والعلاقات مكتملاً؟ أم تكون منهجا فلسفياً هو الذي يوحد أسلوب التعامل مع المشكلات ويضفي على التوجهات المختارة حداً أدنى من الوحدة الفكرية؟ إننا نظن أن الإجابة هي بالنفي في مقابل كلا البديلين ، لأن تحديد المنهج هو بذاته تحديد ضمني للمذهب الفلسفي المختار، وليس منهج الفلسفة بمنفصل عن الفلسفة المعينة ويقع خارجها ويمكن أن ينظر إليه بذاته ، ومن جهة أخرى فإن بدء الفلسفة المصرية بنظام مفصل مكتمل فيه نوع من المصادرة على المطلوب ، حيث إن هذا النظام هو هدف تلك للفلسفة بعد أن تتكون وتنمو وتفصل، والنظام الفلسفي يتكون بالضرورة من أقسام مخصوصة ، بينما النمو الطبيعي للفلسفة في ثقافة ما يتطور من العام إلى الخاص. ومع ذلك ، فإنه من العبث أن نظن أن الفلسفة المصرية ستنطلق على غير هدى من أمرها ، فليس هكذا شيء لا في عالم الفكر ولا في عالم الحياة ، وإنما يكون الانطلاق في العادة من تكوينات كلية وعموميات على مستوى المنهج والمذهب على السواء، وتفصيلات، مع إمكان المراجعة الدورية والجذرية لتلك الكليات والعموميات. وهكذا فإننا نظن أن الأنسب أن تبدأ الفلسفة المصرية من توجهات عامة ، أي مما نسميه «الرؤى الجوهرية الشمولية» ، فهي محض رؤى تحتاج إلى الاختبار والتمحيص، ولكنها رؤى أساسية لها القدرة على التوجيه ، لأنها جوهرية تتصل بصلب العمل الفلسفي، وهي شمولية تسع الوجود والانسان وما بينهما من علاقات . ونشير مرة جديدة إلى أننا ، من جهة ، لانقصد «بالفلسفة المصرية» مذهبا واحداً يفرض على العقل المصري ، ولا نقصد بها ، من جهة أخرى ، تكوينا ينتجه عقل واحد ، بل يهمنا أن يكون هناك تيار ممتد يظل يحفر في القاع ويعمق من أصوله على امتداد فلاسفة في كل عصر، وعلى امتداد أجيال وأجيال في خلال دورة الثقافة الجديدة .

(ب) فروض مسبقة

نقصد بالفروض المسبقة عدداً من القضايا الأساسية ، منها مايتصل بالمضمون وما يتصل بالمنهج، وماهو عقلي على الدقة وماهو نفسي أو يتصل بالاتجاهات بعامة ، وهي تقوم هنا مقام المسلمات في

التكوين الرياضى ، ننطلق منها ولا نتوقف كثيراً للبرهان عليها ، لأن كل البناء التالى لايقوم إلا بها، فلا يكون علينا إلا عرضها بأوضح مايكون وتحديدها تحديداً أقرب مايكون إلى الدقة. فهى قضايا إما أن تأخذ بها بالكلية أو أن ترفضها بالكلية .

ونبدأ بتمييز جوهرى جداً بين «مايخصنا» و «ما قد يهمنا»، فى مقابل مايعرض علينا على أنه مشكلات الفكر والفلسفة أو تراث مزعوم لما يسمونه بالبشرية ، لأن الخطر الأكبر على قيام فلسفة مصرية حقة إنما هو خطر الضياع فى الغرب. إننا نبدأ من مفهومين متكاملين متصلين: الأمة والثقافة. وقد تمر على الأمة أكثر من ثقافة فى خلال وجودها التاريخى ، ومصر هى الأمة ذات التاريخ الأقدم بين التجمعات البشرية على الأرض، وهى ذات مرونة عجيبة فى تقبل ثقافات مختلفة ولكنها تبقى مع ذلك هى هى ، سواء كانت الثقافة المعبرة عنها لها وحدها، أم كانت تشترك فيها مع أمم وتجمعات بشرية أخرى . إن القضية التى نعرض لها هنا تقول: إن ما ينتمى إلى ثقافتى ، أنا الأمة ، سواء ثقافتى الحالية أو ثقافاتى السابقات ، هو وحده الذى يستحق اسم «مايخصنى»، مع مايستتبع هذا من صلة ذاتية حميمة وتواصل بل ومسئولية من نوع ما ، أما ماينتمى إلى ثقافات الأمم الأخرى ، وما كان ينتمى إلى ثقافات دخلت معى ، أنا الأمة ، أممها فى علاقة جوهرية على مستوى الاشتراك فى ثقافة واحدة من بعد ذلك وحسب ، هذا وذاك ليس مما يخصنى بل هو «مما قد يهمنى» وحسب ، وذلك على درجات ، وبحسب اعتبارات مختلفة. وهكذا فإن ثقافة اليونان وثقافة الغرب الحديثة ليست مما «يخصنى» حسماً وفصلاً ،وكذلك ليس مما «يخصنى» الثقافات السورية واليمنية والبربرية فيما قبل الاسلام ، أى قبل دخول شعوبها معى فى اطار ثقافى موحد هو الاسلام، ومع ذلك فان الثقافات السورية السابقة على الاسلام تهمنى إلى درجة قوية بسبب العلاقات فيما بين مصر وهذه الثقافات فى عصر الدولة الحديثة فى مصر ، ويهمنى إلى درجة أقل الثقافات اليمنية قبل الاسلام ، لندرة الاتصالات ، وإلى درجة أقل وأقل الثقافات البربرية، اللهم إلا إذا اثبتت الاكتشافات أن قسماً من سكان مصر فى عصور ماقبل التاريخ وماقبل تكوين مصر جاء من الشمال الافريقى أو من البحر المتوسط وعلى صلة دم بالعنصر البربرى ، وهو أمر يعتقد فيه كاتب هذه السطور اعتقاداً داخلياً. ولكن ثقافة اليونان سوف تهمنى إلى درجة قوية جداً بسبب الصلة الحميمة فى الاتجاهين معا، منى إليها ، ومنها إلىّ ، كما سوف تهمنى الحضارة الغربية الحديثة إلى درجة عظمى ، لأنها تشكل أعظم تهديد على كيانى ومحض الوجود .

ماصلة هذا كله بالفلسفة وبالفلسفة المصرية الجديدة؟ لاتوجد فلسفة فى الفراغ، بل الفلسفة دائما تعبير عن جوهريات الثقافة ، والثقافة موقف لأمة ، وحتى حين تغير الأمة من ثقافاتها فانها تظل، أى تلك الثقافات ، جزءاً منها ، على نحو مايظل تاريخى جزءاً منى حتى إن غيرت من توجهاتى تغييراً شديداً. ومع جهة أخرى فإن الفلسفة ، أى فلسفة، تكون دوما فى حوار صريح أو ضمنى مع

تصورات آخرى ، قائمة أو قامت أو يمكن أن تقوم ، عن الوجود والانسان ، ولهذا فإن المرجع الموضوعى للفلسفة المصرية الجديدة سيكون هو الوجود مباشرة. ومع ذلك فانه سيظل لسوابقى الثقافية مركز مرجعى ، وستكون على الأقل قطباً للحوار ، رغم الاختلاف النوعى للمستوى العلاقى. وهكذا ، فإن الفلسفة المصرية الجديدة لاينبغى لها أن تسجن فى اطار اهتمامات فلسفة الغرب ولا فى اطار اهتمامات الفلسفة اليونانية ، لأنهما تنتميان إلى ثقافتين ليستا «مما يخصنى» وإلى أمم ليست من أمتى فى شىء ، بل كانت دوما على علاقة الخصومة الشديدة بل العدوان، من جانبها وليس من جانبى ، وإذا حدث واهتممت بفلسفتيهما ، فإنما ذلك على سبيل : «اعرف خصمك»، أو : «اعرف عدوك» ، وإلى أن يتم تكون ثقافة انسانية مشتركة لأمم الأرض جميعا، ويكون لنا فيها مكان القيادة ، فلن يكون للغرب إلا صفة الخصم الشديد أو العدو الصريح. ومن جهة أخرى ، فلن تسجن الفلسفة المصرية الجديدة نفسها فى أسر اهتمامات الماضى «الذى يخصنى»، فرغم أنه يخصنى، إلا أن المستقبل أهم عندى من الحاضر وكذلك من الماضى من باب أولى ، والوجود الموضوعى يخصنى بدرجة أعلى بكثير من التراث الزمانى ، لأن التراث ينتمى إلى الماضى، والوجود هو قوام الحاضر وقوام المستقبل على الأخص. والمستقبل هو الأهم لنا لأننا بسبيل تكوين ثقافة جديدة تماما ، ثقافة لنا فى المحل الأول، وتهيىء لأخرى للانسانية جمعاء من بعد ذلك. إن الانسجان فى سجن أمتى اليونان والغرب ، من جهة ، وفى التراث الماضى لى أنا نفسى، من جهة أخرى ، هو رهنٌ للمستقبل بعوامل لاتضمن له إلا الوأد .

القضية الثانية التى نقدمها بين أهم الفروض المسبقة المؤسسة لإمكان قيام الفلسفة المصرية ، هى التى تقول إن العلاقة بيننا وبين الغرب ليست علاقة «معاصرة» كما يظن الجميع ، بل هى علاقة «تآن» أو «تزامن» وحسب. إن المعاصرة لاتكون إلا فى إطار نفس الثقافة ، لأن العصر هو عدد من الظروف التى لاتكون إلا لفترة زمنية فى اطار تطور ثقافة بعينها ، فالعصر ليس مجرد زمان تدل عليه عقارب الساعة وتواريخ السنين ، بل هو وحدة مرجعية وتكوين كلى الزمنُ أحد عناصره وحسب ، ولكنه زمن لمجموعة بشرية معينة فى اطار ثقافة مشتركة . إذن فلا معاصرة إلا فى إطار نفس الثقافة ، أما العيش فى نفس التاريخ أو الوقت ، فليس معاصرة بذاته، بل هو مجرد تآين أو تزامن . وهكذا فإن هارون الرشيد لم يكن معاصراً لشارلمان، رغم حكمهما فى نفس الوقت على رأس جماعتين بشريتين مختلفتين ، ورغم تبادلهما الهدايا والرسائل ، ولكنه ، أى هارون الرشيد، كان معاصراً لهذا الأمير الأندلسى أو ذاك، لتوافر عنصر الثقافة المشتركة ، وهى هنا الثقافة الاسلامية. وكذلك الحال مع رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى ، فهما متعاصران ، ولكنهما متزامنان وحسب مع ماركس ومع دارون فى الغرب. إن المحك النهائى فى «المعاصرة» هو الاشتراك، إلى حد أدنى على الأقل ، فى مقابلة نفس الظروف ونفس المشكلات وشيوع نمط متجانس من الحساسية،

ولهذا فإن هؤلاء السذج الذين يظنون أن مشكلات الشباب فى مصر وتونس والمغرب هى نفسها فى أمريكا والسويد والفلبين، لايعرفون عم يتحدثون ، ويأخذون الأمور بالتشابهات السطحية، لأن مابين شباب مصر وتونس والمغرب من حيث مجابهة نفس الظروف ونفس المشكلات بنفس الحساسية، يختلف نوعا عن مشكلات وظروف وطرائق الحساسية وجهاتها عند شباب أمريكا والسويد والفلبين. نعم، إن هناك اختلافات مابين وضع شباب مصر وشباب تونس، ولكن الحد الأدنىٰ من التشابه قائم لتواجدهما فى إطار نفس الثقافة ، فالعبرة ليست بالتشابه الكامل بل بالحد الأدنى من توافر عناصر التجانس النوعية. بعبارة أخرى، فإن المهم ليس التشابه الكمى أو الظاهرى بل ذلك النوعى وفى حد أدنى منه على الأقل ، لأن تشابه وضع شباب المغرب قد يكون أقوى مع وضع شباب تونس منه مع وضع شباب مصر ، كما أن وضع شباب الكويت والبحرين والامارات العربية المتحدة قد يكون أقوى تشابها فيما بينهم عنه مع شباب مصر وشباب تونس والمغرب ، ومع ذلك فان بين جميع هؤلاء حداً أدنى من تشابه الأوضاع ينتج عن تواجدهم فى اطار ثقافى أساسى، هو إطار البلاد المتكلمة بالعربية والتى كانت إلى سبعين عاماً مضت وحسب جزءاً من اطار ثقافة ديار الاسلام .

إن النتيجة الفلسفية لهذا التمييز المهم هى تعبير مخصوص عن نفس نتيجة القضية الأولى، ألا وهو أن مشكلات الفلسفة الغربية فى القرن العشرين الميلادى ، هذه المشكلات لانستطيع أن نشارك فيها أية مشاركة ، لأنها مشكلات عصر ليس عصرنا. إن سارتر معاصر لجون ديوى، ولكنه ليس معاصراً لنا على نحو حقيقى ، رغم أنه كان يعيش فى نفس الزمان، وزار مصر (وإن وجد نفسه فى تعاطف مع المجتمع الآخر المخالف بل المعادى على حدودنا الشرقية ، وما ذلك إلا لأن ذلك المجتمع المعادى يعيش فى إطار ثقافة تشابه ، أو هى تابعة لثقافة الغرب التى يعيش سارتر فى إطارها، وهكذا فليس بيننا وبين العدو الصهيونى «تعاصر» ، حتى وإن دخلنا فى حروب معه لمدة مائة عام، بل هو مجرد تآين وتزامن) . ولعل مَثَل رجل مثل روجيه جارودى أن يوضح مانقول أعظم توضيح : فبعد تحوله إلى الاسلام أصبح يجد صعوبة فى أن يكون مقبولاً من مجتمعه الثقافى الأصلى ، وما ذلك إلا لأنه انتقل من الانتساب إلى إطار ثقافى معين إلى انتساب جديد لإطار ثقافى مختلف تماما ، فكأنه تحول من أن يكون معاصراً للثقافة الغربية ، ومتآينا مع ثقافتنا ، إلى أن يكون معاصراً لثقافتنا ومجرد متزامن مع الثقافة الغربية ، فأصبح «غريباً» عنها و «خارجا» عليها، فحقت عليه المطاردة والعدوان واللعنة من جانبها. إننا فلسفيا وفكريا لسنا متعاصرين مع فلسفة الغرب وفكره ، حتى وإن أصبحت هناك مشكلات قد تبدو مفروضة على الجميع ، من مثل مشكلة الآلية واستخدام التكنولوجيا ، لأن المهم ليس هو هذا العنصر المعين بذاته مأخوذاً بمفرده ، بل العبرة بالظروف الكلية وبمن ينظر إليه وبالاعتبارات التى ينظر بها ويحكم على أساسها عليه ، إلى غير ذلك .

الفرض المسبق الثالث لقيام الفلسفة المصرية هو شرط أقرب إلى الاتجاهات العقلية والنفسية وإلى جانب المنهج ، منه إلى قضية مضمونية ، وهو يقول إن علينا أن نطَّرح ميولنا وتفضيلاتنا الذاتية أو القومية أو الثقافية السابقة ، وأن نتجه بالكلية إلى الحقيقة . إن هذه القضية الثالثة تقول: فليكن حبنا للحقيقة كاملاً ومقدماً على كل اعتبار آخر . إن سمة العصر الأخير فى بلادنا ، ومنذ أكثر من ثلاثين عاما ، هى الكذب والتزييف ، بما يؤدى إلى محض سوء ادراك الواقع ، وذلك على مستوى السلطة السياسية ثم تبعتها سائر السلطات ، ومنها السلطة الفكرية والسلطة الدينية ، ثم من الجهة الأخرى على مستوى المواطن الذى أصبح قبوله للكذب والتزييف ، رغم أنه يعرف أنه كذلك، علامة كبرى هى الأخرى على هذا العصر السيىء. إن حب الحقيقية يقتضى الجهد فى البحث عنها ، ويقتضى عدم الرضا إلا بها، ويقتضى أخيراً وليس آخراً شجاعة الاعلان عنها وعدم اخفائها إن الأهواء والأغراض والمصالح، كلها عوامل. تعمل ضد اكتشاف الحقيقة والسعى وراءها واعلانها ، وهى كلها عوامل فساد وإفساد. إن الحقيقة منجية، وهى وحدها أساس القوة ومنبع السعادة .

إن الشر الفلسفى الأول هو الخضوع لرأى تقرره وتفرضه سلطة ما ، بغير اقتناع من جانب الخاضع. إن المجتمع الفلسفى هو مجتمع العقول الحرة التى تلتقى بارادتها واختيارها ، طوعا ومبادرةً منها ، وليس خوفا أو رغبة ، وهو مجتمع لايعترف لأحد بسلطة مطلقة ، بل كل السلطات فيه تخضع للرقابة والمراجعة والمحاسبة . هذا النموذج الأعلى للمجتمع الفلسفى ينبغى أن تنعكس روحه على المجتمع ككل، بحيث يتكون فى النهاية من كيانات متميزة تلتقى عن ارادة وتفترق عن اقتناع ، ويكون حق الاختلاف فيما بينها حقا جوهرياً . إن المجتمع الصحيح ليس جيشاً تسوده ارادة قائد وتقديره ، فالمماثلة بين المجتمع والجيش الحربى ، أو بين المجتمع وقرية زراعية على طريقة الاستبداد الاقطاعى المتخفى تحت سلطة أخلاقية أو أبوية مزعومة ، هذه المماثلة وتلك خطأ منطقى ونفسى فادح . إن الحاكم ليس أبى ! ولا هو قائدى وأنا جنديه المطيع . إنه خادم للمجموع وليست له صفة ذاتية ، ويمكن أن ينزل ليأخذ آخر مكانه . هذا الخادم الاجتماعى لا يمكن بحكم وظيفته أن يكون مفكراً ، فهو إذن ليس سلطة فكرية ولا سلطة فلسفية، ولا يصبح كذلك إلا بالارهاب وبفضل الخوف والجبن . فى مثل هذا الإطار لايمكن لفلسفة أن تقوم، ولا يمكن للمحاولات الفلسفية أن تزدهر وأن تتعدد وأن تتوالى . إن حكم الرأى الواحد هو الضد الكامل للفلسفة . لذلك فإن محبة الحقيقة تقتضى أول ماتقتضى أن أعترف للآخر بحقه فى الرأى المختلف ، وهو مايعنى رفض الارهاب بأنواعه ورفض الخضوع بأشكاله ودوافعه المتنوعة. إن على الفلسفة أن تفضح سلطة الارهاب ، ولعلها عند أصحابها سلطة لاتقوم إلا على ضعف عميق وخوف مقيم من كشف هذا الضعف تحت سماء الحرية ، وإن على الفلسفة أن تكون راعية الشجاعة والدافعة إلى الجسارة، عليها أن تكون راعية الحرية. لاحرية بغير حب الحقيقة، ولا حقيقة بغير حرية .

إن حب الحقيقة والسعى وراءها والاجتهاد فى اعلانها ، لايقوم إلا بشرطين : الوعى بالذات، ومحبتها واحترامها . فلاتسعى وراء الحقيقة إلا ذات قوية ،ولا ذات قوية إلا بشرط الوعى بالذات. هذه الذات قد تكون ذاتا فردية وقد تكون ذاتا جمعية. والذات الجمعية المتميزة هى الأمة ، ومصر ذات جمعية قوية، فعلى مصر أن تعى ذاتها. والوعى بالذات يتضمن ادراك القدرات وادراك علاقات الانتماء وادراك الرسالة الملقاة على عاتق الذات. ومن جهة أخرى فإن علينا أن نحب ذاتنا وأن نحترمها . إن ذاتنا الجمعية تتلقى الطعنات تلو الطعنات فى هذه الأعوام المائة الأخيرة، على يد العدوان الخارجى من جهة ، وعلى يد الخيانة الداخلية ويد غيرها من جهة أخرى وجهات. وأدى هذا كله، عن قصد وتخطيط ،إلى التشكيك فى الذات وإلى الحط من شأنها إلى حد اليأس منها واحتقارها أحيانا، وهو مافعله الغرب أيضا مع الذات الاسلامية عموما ومع بلاد الثقافة العربية خاصة ومع بلاد العرب على الدقة ، أى شبه الجزيرة العربية ، بالأخص، وهذا كله يجعل أساس النهضة ممروضاً فى أصله ويزيغ البصر ويبعث الاضطراب والضعف . إن علينا أن نحب ذاتنا وأن نحترمها ، لألف سبب، منها أن الغرب نفسه وقف منا مرة ومرات موقف المتتلمذ الخاضع ، ولهذا السبب على الأخص : أنها ذاتنا . ولن تقوم الفلسفة المصرية إلا بناء على الوعى بذاتنا وبطبيعة انتماءاتها الجوهرية (عربيا بالمعنى الثقافى واسلاميا وافريقيا ثم انسانيا) ، وإلا بناء على حبها واحترامها. والوعى والحب والاحترام له علامات وعلامات ليس هنا مجال التفصيل فيها، وإنما يكفينا الآن الاشارة إلى المبدأ .

إن محبة الحقيقة هى مستثيرةُ روح التحدى . مع الحقيقة تحس وكأنك قادر على تحدى الجبال ، لأن كونك مع الحقيقة يعنى كونك مع جوهر الوجود، مع ما هو أعلى من كل شىء آخر، وليس هذا الشعور ببعيد عن أن يكون مركزا من مراكز روح الاستشهاد. إن البحث عن الحقيقة هو البحث عن السلطة الأعلى ، أو على الأقل البحث عن سلطة أعلى ، وهو مايتضمن بالضرورة رفض تأليه أية سلطة كانت ، سلطة ثقافة غربية أو سلطة فلسفية سابقة أو سلطة اجتماعية من أى شكل . إننا فى مصر نفتقر كثيراً إلى روح التحدى ، منذ أن بدأ الغرباء فى عصر تدهور مصر القديمة فى التحكم فينا . إن علينا أن نعيد روح التحدى العظيم فى مصر من جديد ، وهل تحويل مجرى النيل والتحكم فيه وانشاء دولة عظمى تمتد على طول النيل فى مصر وانشاء الاهرام واجراء العمليات الجراحية فى العين واخراج الأدب الشكى فى فترة التدهور السابقة على الدولة الوسطى ، هل كل هذا إلا من روح التحدى ؟ وهل قهر المغول والتتار إلا بمدد منه ؟ وهل حركة محاولة النهضة فى عصر عرابى والنديم وبناء السد العالى ودحر خط بارليف إلا بفضله؟ أما الفلسفة الجديدة فلن تقوم إلا بمدد عظيم من روح التحدى التى تستند إلى محبة مصر الدائمة، وإلى البحث عن الحقيقة وإلى ارادة القوة .

إن محبة الحقيقة تعنى كذلك الأخذ بمبدأ إمكان التغيير الفلسفى . إن الحقيقة ضالة الفكر ، وهى قد تتشكل أشكالاً متنوعة ، والمعرفة الانسانية قاصرة ومحدودة، والحقيقة واسعة ولانهائية . ومن يقول بالحرية وبالحق فى الاختلاف يقول بالضرورة بامكان التغيير الفكرى والفلسفى ، الذى هو أيضا الوجه الآخر لرفض السلطات المطلقة فى ميدان العقل . إن الفلسفة الجديدة لن تقوم إلا بالأخذ بمبدأ التغيير، وبامكانه دائما وبضرورته الآن .

السعى نحو الحقيقة هو توجه نحو غير القائم ، ومن هنا فان الاهتمام بالمستقبل اهتماما مركزيا وجوهرياً هو خط أساسى للروح الفلسفية الجديدة . إننى لا أستطيع التخلى عن ماضى ، ولكننى إن انشغلت به غرقت فيه ، وضاع بذلك حاضرى وغدى. إن انشاء الفلسفة الجديدة ماهو إلا جزء من كل، هو إقامة ثقافة جديدة، وهذا الهدف الكبير ، تحقيقه والسير على طريقه والاستعداد له وتهيئة سبله وأدواته ، مشروط بأن نتجه نحو المستقبل أضعاف اتجاهنا نحو الماضى . إن الفلسفة الجديدة ، والثقافة الجديدة ، لن يبنيها إلا بشر تمتد أعينهم إلى الأمام لا إلى الخلف. نعم ، هناك أمزجة تتجه بطبعها إلى الماضى ، إلى المألوف ، إلى السكون ، ولاعمل لك معها فلن تغيرها ، إنما الأمزجة التى نحن بحاجة إليها ، والتى ينبغى أن تتولى القيادة والتوجيه ، هى تلك التى تتجه بطبعها إلى المستقبل، إلى الجديد ، إلى الحركة ، ولا ابداع بغير حركة وقفز فوق الحاضر. إننا أمام مزاجين: مزاج المحافظين ومزاج الحريين ، أصدقاء الحرية ، لأن المحافظة توقير زائد لسلطة سابقة . إن مرحلة إنشاء الثقافة تحتاج إلى من ينظر إلى المستقبل ، بينما مرحلة تدهور الثقافة والمجاهدة من أجل الحفاظ عليها تحتاج إلى من يرعى الماضى ويتعبده . فلن تكون لنا فلسفة إلا بسيادة التوجه المستقبلى ، وهو قرين ارادة التغيير وروح التحدى وروح الحرية وتابع للتوجه العظيم نحو الحقيقة . إن الحقيقة أمامنا دائما ، وليست خلفنا .

الفرض المسبق الرابع من أجل قيام الفلسفة الجديدة هو سيادة روح الابداع واتجاهاته. إن انشاء الفلسفة الجديدة هو خلق ، وخلق عظيم ، ولابد للخلق من اتجاهات نفسية وعقلية ، عند الخالق وعند بيئته الاجتماعية على السواء ، وهذه هى مانسميه اتجاهات الابداع . ونُبرز منها أربعة على الأخص : الكلية والجذرية والجوهرية والهدفية . إن الابداع الفلسفى لابد أن يكون كليا، أى أن يتم وعين المبدع على كل التجربة الانسانية وعلى كل مناحى الوجود ، وعقله يحيط بسائر المعارف الانسانية ، بقدر الاستطاعة ، فى وقته وقبل وقته ، فى ثقافته (المؤقتة ، مادمنا بسبيل انشاء ثقافة جديدة) وفى غيرها من الثقافات (وعلى الأخص عند الثقافة السائدة فى الوقت ، وهى حاليا تلك الغربية ، وهكذا فإن معرفة الفيلسوف الجديد بالثقافة الغربية معرفة «وظيفية» ، وليس لأن تلك الثقافة واجبة المعرفة بذاتها ولذاتها) . ولابد له أيضا ، للابداع الفلسفى ، من أن يكون جذريا ، أى أن يتصل بالأصول ، أصول المسائل ، لابالفروع ، وبأن يكون بالتالى ابداعا شموليا ، وليس فى

جانب من البحث الفلسفى دون جانب ، لأن الميدان الفلسفى كل واحد ، ونفس الأمر مع الابداع الثقافى. وبالسذاجة دعاة الاصالة والمعاصرة ، أو دعاة الاتجاه الانتقائى .

وينبغى ثالثا للابداع الفلسفى أن يكون جوهريا ، أى أن يبدأ أولاً من كبريات المسائل ومن قلب الموضوع ، ونظن أنه طبيعة الوجود وطبيعة الانسان وعلاقاتهما معاً . ولكن شرط الجوهرية قد يتم على المستوى الشمولى لميدان الفلسفة بسائره ، وقد يتم أيضا على المستوى الشمولى لميدان محدد، من مثل الأخلاق أو القيم أو فلسفة الفن أو المنهج الفلسفى ، وعند التعمق تجد نفسك قد مسست جوهر كل شيء على نحو ما. أخيراً ، فإن الابداع الفلسفى ينبغى أن يكون هدفيا، أى أن يكون شعوريا مقصوداً مركزا وعلى أعلى درجة ممكنة من الوعى والقصد ، فلن يأتى من طريق جانبى، وإن أتى جاء ضعيفا أو مبتوراً أو متأخراً أو جزئياً . إن الابداع الحق هو كالإعصار .

وقد نضيف ونقول إن الابداع لايتم إلا مع قصد الابداع ، مع مايقتضيه هذا من شحذ كل قوى المبدع وتوجيهها وجهة واحدة على نحو خالص . ولكن هذا النموذج الرائع يذكرنا بأرض الواقع ، فلابد ألا تكون القوى المعارضة للابداع ، أو المثبطة له على أقل تقدير ، عاتية إلى حد اخماد شعلة الابداع ، بعبارة أخرى، فإن قصد الابداع يحتاج إلى بيئة اجتماعية موافقة ومناسبة ، وما أعظم أن نتصور المجتمع كله وقد تحول إلى بيئة ابداعية شاملة متكاتفة. إن الابداع معد .

ومن الظروف النفسية الموافقة لروح الابداع سيادة روح المبادرة . إن المشتغلين بالفلسفة فى مصر لابد قد ساورتهم فكرة أن يصنع الواحد منهم أو الآخر شيئا يلتصق باسمه ويختص هو به ، ولكن الاحباط سرعان مايحل على عقولهم ونفوسهم ، لأنهم وضعوا أنفسهم فى إطار الفلسفة الغربية ومشكلاتها ومفاهيمها ولغاتها ، فلا يكاد الواحد منهم يفكر فى شيء جديد مبتدع حتى يقول لنفسه: وهل أستطيع ذلك حقا أفضل من أهل فلسفة الغرب أنفسهم؟ ولذلك فإن تفسير التحول عند كثيرين منهم إلى الكتابة فى أمور اسلامية ، أو الاهتمام بها على الاقل ، يقوم فى الانتباه إلى هذا المنظور الذى أشرنا إليه ، لأنهم يدرون أن قدرتهم على تقديم جديد فى هذا الميدان أعظم من الحديث فى موضوعات الفلسفة الغربية. ولكنهم بصفة عامة يبقون أسرى لميدان التأريخ، لأن القدرة على الابداع عندهم قد اجهضت بفعل الاحباط الأصلى الذى أشرنا إليه. أما نحن فنبدأ من البداية ذاتها ، ونضع جانبا أى تصور للفلسفة الغربية على أنها نموذج وسلطة وطريق وحيد، ولاننظر إليها إلا كتجربة فى متحف التاريخ ، وإن كان قسم منها يدور فى اطار التاريخ الحى ، ونبدأ من الوجود ذاته، مع كل ما فى هذا من مخاطر ومع ما فى كل هذا من متعة الخلق وسعادة التوتر الابداعى . إننا

نسير فى مقدمة الصف ولانتبع . نعم إننا نعى بالخطر ، ولكنه خطر الاقتحام للمجهول ، خطر الاختلاف عن الجماعة اختلافا شديدا، إنه باختصار العيش بروح المخاطرة . وما أبعد مفهوم المخاطرة عن التكوين النفسى الأساسى للمصرى المتوسط، لأسباب وأسباب ليس هنا مكان التفصيل فيها ولا حتى الاشارة إليها ، فلابد من أن يكون أحد أهداف التربية الجديدة استثارة روح المبادرة ومعها روح المخاطرة فى اطار تنمية الاتجاهات الابداعية العامة. ولكن الفليسوف الجديد لايستطيع أن ينتظر إلى أن يتحقق ذلك، فلابد أن يبدأ هو ، ليكون القدوة والقائد، وإنه هو هو قائد التربية الجديدة .

إن هذا كله يعنى ويتضمن أشياء ايجابية وأخرى سلبية. فمن ذلك تنمية روح المسئولية وتنمية الاتجاه نحو الجسارة والتأكيد على فكرة الارادة ، من جهة ، وتحطيم روح الاحساس بالعجز ، من جهة أخرى . ونشير إلى هذه الأمور ، وكلها ذات أهمية عظيمة ، دون تفصيل ، ونكتفى بالقول إن الدراسة الدقيقة لأسلوب تعامل الغرب معنا ، على هيئة «المسألة الشرقية» حينا و «المسألة المصرية» حينا وسياسة الاحتلال حينا والدعاية الصهيونية والغربية فى العصر الأخير حينا آخر ، سوف تثبت بوضوح أن الغرب كان يقصد قصداً إلى دحر روح المسئولية ووأد الاتجاه نحو الجسارة وشل قوة الارادة وتنمية الاحساس بالعجز عندنا ، ولايزال!

إن الفلسفة الجديدة هى مغامرة انسانية لإعادة اكتشاف العالم . إن القديم يبلى ، ويلحق العيش معه الملل ، هذا على المستوى النظرى والنفسى ، كما أنه يصبح غير متوافق مع الوقائع الجديدة، وخاصة إذا كانت وقائع مختلفة اختلافا جذريا : فهجمة الغرب علينا من نوع مختلف جذريا عن اطار قدرات حضارتنا التقليدية ، بينما استطاعت هذه الحضارة امتصاص هجمته السابقة ، الصليبية ، وردها ، لأنها لم تكن مختلفة جذريا عن إطار قدراتها ، هذا بالاضافة إلى العديد من الوقائع الجديدة الأخرى ، ومن أهمها تطور النزعة الآلية واكتشاف عظم إمكاناتها ، وتوحيد الكرة الأرضية تحت ضغط الثورة الاعلامية وثورة الاتصالات بكل أنواعها. من جهة أخرى، فإن الفلسفة الجديدة تهدف إلى تحديد جديد لمعنى حياتنا ، لأن تصورنا السابق عن معنى حياتنا أثبت قصوره ، واثبتت المواقف الرغبة فى تغييره . إن حياتى هى أهم ما أملك ، ولا يمكن أن تفرض علىَّ أجيال سابقة معنى لها وتورثنى إطاراً وقواعد ينبغى أن تسير على أساسها . إن هذا الهدف الهام، وهو تطبيق لمعانى المبادرة وتحمل المسئولية فى ميدان الحياة والسلوك والعمل ، يعنى أن الفلسفة ليست ثرثرة حول أمور بعيدة عن الحياة ، ولا هى حتى مجرد تأمل عميق حول أمور نظرية تجريدية. إن الفلسفة تعلمنا كيف نفكر وكيف نعمل وكيف نحيا ، أو هى على الأقل تساؤل وفحص لهذا كله . إن الفلسفة فى

النهاية خطة للعمل : خطة للعمل فى ميدان النظر ، وخطة للعمل فى ميدان الأفعال والسلوك وهكذا فإن الفلسفة رسالة جوهرية يقوم بأعبائها الفيلسوف باعتباره نائباً عن الثقافة التى ينتمى إليها، بل وعن الانسانية فى حدود تصوره. وعلى هذا فان الفرض المسبق الخامس هو أن يعتبر الفيلسوف الجديد ، والثقافة الجديدة ، أن الفلسفة ليست تأملاً نظريا وحسب ، بل هى تأصيل للنظر وللعمل معاً ، وبالتالى فإن لها كلمة فى كل شأن ، لأنها كلمة عن الوجود ككل .

(جـ) شروط مبدئية

هذا الفصل كله مخصص لشروط قيام الفلسفة المصرية من جوانب شتى ، وإنما نقدم هنا بشروط نسميها «مبدئية» ، لأنها أساسية جداً، ولأنها تتداخل فى تأثيرها مع شروط أخرى كثيرة .

أول هذه الشروط وأعظمها شرط التحرر من الغرب حضاريا وثقافيا. إن خطر الغرب علينا هو الخطر الأعظم وهو خطر مباشر حال قائم فاعل مستمر ، وهو يلخص فى كلمة واحدة : هدف القضاء علينا كذات مستقلة فعالة ، وردها إلى دور الأداة المنفعلة بغير ارادة ذاتية. إن الخطر متعدد الأوجه وهو فى الحق شامل لكل المناحى . إنه إذن خطر قومى وحيوى ، يمس الأمن الوطنى ويمس السلطة السياسية والحياة الاقتصادية وطرائق المأكل والملبس وقضاء أوقات الفراغ ، ولكنه فى المحل الأول ، وأساساً لكل أشكال الخطر الأخرى ، تهديد حضارى وثقافى ، والموقف منه حضاريا وثقافيا هو الذى يحدد الموقف منه عسكريا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا ، وليس العكس . أحد شيئين : إما أن نكون أتباعا للغرب وإما أن نكون سادة . إلى اليوم ، وإلى غد قريب ، نحن أتباع له ، ومن درجة واطئة ، يفعل بنا كيف يشاء ، فنحن له مجرد سوق لبضائعه ومصالحه وأفكاره على السواء. ونحن نريد ، مصر تريد ، أن نكون سادة ، وما إقامة الفلسفة المصرية الجديدة إلا خطوة أساسية نحو السيادة ، فى الاطار الذى نشير إلى بعض تفاصيله فى هذه الدراسة. أما التحرر بالخطابيات ، أى زعم التحرر على مستوى الكلمات وابقاء أوضاع التبعية على ماهى عليه ، فإنه أمر فارغ من المعنى، فإما أن نكون أسياداً على مستوى البنية التحتية والبنية الفوقية معاً لحضارتنا الجديدة ، وإما ألا نكون على الإطلاق. وكذلك الحال أيضا مع التظاهر بالمغايرة على سبيل التعالى بالارتكان إلى أمجاد ماضية ، بعضها مزعوم ، فهو أمر فارغ من المعنى هو الآخر، لأنه ادعاء بالاختلاف ، وفى الاختلاف نوع من التحرر ، ولكنه يبقى هو الآخر على مستوى الكلمات ، فوق أنه لاينتبه إلى الإطار الواقعى الفعلى النشاطى للتبعية والسيادة. والذين يرضون عن هذا التوجه ويمولونه هم اكثر الناس ارتماء فى احضان الغرب وتحت قدميه يفعل بهم وبأموالهم الورقية مايشاء حين يشاء . إن التحرر إما أن يكون جذريا أو لايكون . إننا ندعو إلى التحرر من الغرب بالكلية والتأكيد على الاختلاف عنه كل

الاختلاف . هذا نداء ساعة الجهاد ، وأما ساعة التصالح، ونحن الذين نحدد وقتها وشروطها من بعد، فإن لها قولاً آخر قد يشير إلى توافقات ، ولكن الوقت ليس هو الوقت ، إنه وقت الصراع ، وقت الجهاد من أجل الحفاظ على الذات وبناء الثقافة الجديدة العظيمة، وقت الاختلاف الكامل . ومن المفهوم أن التحرر الحضارى والثقافى لايمكن أن يسير بمفرده ، وانما ينبغى أن تصاحبه تحررات موازية فى شتى الميادين ، وسيكون الأمر فى الحق على شكل صراع هائل ، بل وحروب من شتى الأنواع ، مع أعوان الغرب فى الداخل قبل أن تكون مع الغرب ذاته مباشرة ، وهل نهرب من الصراع؟ فليكن الصراع وقوداً لحضارة جديدة عظيمة.

الشرط المبدئى الثانى لقيام الفلسفة المصرية هو الأساس النظرى للشرط السابق ، ألا وهو التحرر من وهم الواحدية فى الحضارة والثقافة، ولهذا الشرط أشكال أخص: رفض فكرة العقل الواحد ، رفض فكرة العالمية الزائفة ، رفض فكرة «الإنسانية» الواحدة فى اطار ظروف الحال. ولن نفصل فى هذه الأمور كلها الآن ، وإنما نؤكد على أن التحرر من الغرب لايقوم بغير هدم دعوى أن «الثقافة» واحدة ، ومن ورائها الدعاوى القائلة بأن العلم واحد والفكر واحد والأدب واحد والفن واحد. لأنك إن قلت إن «الثقافة» واحدة ، أو يمكن أن تكون واحدة ، فسوف تقول على الفور بالخضوع للغرب والتبعية له ، لأن ثقافة الغرب هى الأقوى ، لا لأسباب ذاتية ، بل لأنه يدعمها العدوان الغربى والقوة العسكرية والاستغلال الاقتصادى ، ويتدعم هذا كله بدوره ، من الداخل ، بالخيانة حينا وبنقص مدى الادراك حينا وبالغباء وبالعماء أحيانا ، وبقصر النظر فى كل الأحوال. إن بؤرة زعم الواحدية الثقافية قد تقوم فى مفهوم أساسى هو الذى سماه بعض الغربيين أنفسهم «بالمركزية الأوربية» ، باعتبار أوربا هى قلب الثقافة الغربية. ومؤدى هذا المفهوم أن الحضارة الغربية تعتبر نفسها مركز العالم ومركز الانسانية ، ولاتنظر إلى الآخرين إلا من خلال ذاتها ، فهم بالضرورة أقل منها وينبغى أن يكونوا أتباعا لها، وليس هناك مايمنع من التضحية بهم فى سبيلها ، وعلى ذلك كله آلاف الشواهد. ونحن نضع فى مقابل هذا الزعم مفهوماً آخر ، يؤيده التاريخ والوقائع وعلماء من الغرب أنفسهم ، هو مفهوم «ذاتية الثقافة»، وثالثا هو مفهوم «تعددية الثقافة» ، وهو ينتج عن سابقه على نحو ما . فلكل ثقافة كيان تختص به ، هو نتيجة لتفردها السكانى واللغوى ولتفردها فى مناحى الدين والأخلاق وتسلسل القيم وطرائق الفكر وميادين اهتمامه وأساليب العمل ومواطن تفضيلاته ومادامت الثقافة كيانا ذاتيا متفرداً ، فان هناك تعدداً من الثقافات وليس ثقافة واحدة. هذا حكم التاريخ . ولكن الغرب يغالط حين ينتقل من مقدمة تقول: أنا المسيطر بالمدفع والصاروخ وبالمال وبالتكنولوجيا على مجمل الكرة الأرضية فى هذه العقود السبعة الأخيرة، إلى نتيجة تقول: إذن فهناك الآن بين البشر ثقافة واحدة ، هى ثقافتى أنا. إننا نشكك أولاً فى مشروعية السيطرة الغربية

منذ بداية تلك الحضارة العدوانية على مساحات هائلة من الكرة الأرضية فى غرب أوربا وشرقها إن المدفع لايصنع حقا ، والواقع الذى قام على قوة غاشمة سيظل غير مشروع وقابلا للنقض ولو استمر لمئات السنين. ثانيا ، فإن الغرب يريد أن يخدعنا بتناسى أن من يؤخذون ويسلمون بسيطرته ، عن جهل أو غفلة أو جبن وإحباط ، هم أقل كثيراً ممن يقاومونها ، باليد أو باللسان أو بالقلب. صحيح أن الغرب استطاع شراء قادة ، من كل صوب ، أو إخافتهم أو اخضاعهم ، ولكنه لم يستطع أن يخدع كل قادة الفكر ، وهم فى النهاية قادة المجتمع الحقيقيون الذين لاتهزمهم دعاوى «اعتبار الأمر الواقع» و«الواقعية» المزعومة، التى هى اسم آخر إما للخيانة أو للاستقالة .

هذا هو الجانب الأول من مؤدى مفهوم «المركزية الأوربية» . ولكن الجانب الثانى منه هو أخطر بكثير وأخص بكثير ، ولا نعتقد أن أحداً تنبه إليه بوضوح وحدده تحديداً. ذلك هو أننا ، نحن أنفسنا ، أخذنا بهذا المفهوم الغريب ، وطبقناه على أنفسنا تطبيق العبيد ، وأصبحت أفكارنا وسياساتنا وأعمالنا ، بل وأحاسيسنا ، تأخذ بمبدأ أن الغرب وحضارته وثقافته هى المركز وهى المعيار، وأن ناسه أفضل من ناسنا ، وأننا أتباع له ، أو هكذا لابد أن نكون. إن هذا هو أعظم مجلى لانتصار الغرب .

إن رفض فكرة الواحدية الثقافية ، والتأكيد على ذاتية الثقافات وعلى تعددية الثقافة ، هو الشرط المبدئى لرفض السيطرة الغربية بأنواعها ، ولقيام الذاتية ، ولقيام الفلسفة الجديدة من ثم .

هذان الشرطان ، شرط التحرر من الغرب ورفض وهم الواحدية ، يقومان على مستوى التوجيه، ويعقبهما شرط مبدئى ثالث يقوم على مستوى التنفيذ لهما فى مجال الفلسفة على التحديد، ألا وهو ضرورة البدء فى البناء الفلسفى الجديد ، ليس من نظرية مفصلة فى الوجود أو المعرفة أو القيم، بل من فلسفة فى الحضارة والتاريخ تقوم على تأسيس المعانى السابقة وتفصيلها وإيضاحها، وتقوم فوق ذلك على تحديد موقفنا من ماضينا وتحدد انتماءاتنا وتشير إلى المستقبل كيف ينبغى أن يكون ، وذلك كله بعد تحديد مفاهيم الحضارة والثقافة والتاريخ ومايتصل بها جميعا . إن بداية الفلسفة الجديدة ، بل والثقافة الجديدة كلها ، هو فلسفة فى الحضارة والتاريخ .

إن هذه الشروط المبدئية الهامة ليست سهلة التحقيق ، وربما يساعد على تحقيقها ، بل وعلى محض تصورها ، تأكيد اتجاهين نفسيين وفكريين طالما أشارت إليهما كتب المنهج العلمى : الجسارة على ادراك الغرابة ونفض الكسل والاستكانة .

الفصل الثانى

شروط تتعلق بأمور من خارج الفلسفة

نستعرض هنا على التوالى شروطاً وأموراً تتصل إما بالاطار الدولى الخارجى أو بالاطار القومى أو بالاطار الوطنى على مستويات مختلفة .

(أ) دوليا

انتهى إلى الأبد عصر العزلة السعيدة لهذه الثقافة أو تلك ، ونذكر هنا على الأخص عزلة الحضارة المصرية فى عصرى الدولة القديمة والوسطى ، والعزلة النسبيةللحضارة الصينية ، وعزلة حضارات أمريكا الوسطى قبل العدوان الغربى عليها ، كأمثلة وحسب. لقد أصبح العالم كالمدينة الكبرى ، تنقل بين أرجائه فى ساعات . فلابد إذن من أن نضع فى حسابنا التأثيرات الخارجية الممكنة على قيام الفلسفة المصرية الجديدة . وقد يتساءل القارىء البرىء : أو هذا موضوع يبحث؟ أهناك من يهتم بقيام الفلسفة المصرية الأصلية أو بعدم قيامها ، باتجاهها هذه الوجهة أو تلك؟ والإجابة هى أن نعم ، لاعتبارات أهمها اعتباران . الأول أن الشكل الرئيسى للعلاقات الدولي، أقبله أو أرفضه ، هو شكل التنازع فى حده الأدنى ثم الصراع والحرب فى حده الأعلى ، وذلك حتى يقوم نظام دولى جديد تصنعه نزعة انسانية حقة ، وهو أمر ربما ينبغى أن نهيىء له من الآن ، ولكنه لن يتحقق إلا بعد وقت طويل ، وعلى الأقل بعد اندحار القوى العدوانية فى الحضارة الغربية. والقوة الكبرى فى مواقف النزاع فى المائتى عام الأخيرة هى الحضارة الغربية ، التى يمتد امتدادها المكانى من جبال الأورال إلى الساحل الشرقى للمحيط الهادى ، سواء فيما بينها وبين حضارات أو مجموعات بشرية أخرى ، أو فيما بين أممها المشاركة فيها هى ذاتها ، فالعنف والعدوان والحرب أمر طبيعى أصيل فى توجه الثقافة الغربية. وانظر إلى تاريخ مصر الحديث تجده معلقا إلى خط رئيسى بارز هو : رد العدوان الغربى . وأهم سمة للنزاعات الحديثة هى أنها أصبحت نزاعات كلية ، وليست عسكرية فقط ، أو اقتصادية وحسب ، وهذا هو الاعتبار الثانى على الفور : أن السيطرة ، وهى هدف النزاع ، لاتكون وحسب عسكرية واقتصادية ، بل ربما كانت السيطرة الثقافية أعمق جذوراً وأقل تكلفة وأيسر من حيث المخاطر وأسهل من حيث التقبل ، وهى بعد هذا كله الباب الواسع للسيطرة الاقتصادية والسيطرة السياسية ، وهما قد تغنيان عن السيطرة العسكرية . إن أهم أهداف الغرب هو أن يبقينا فى حالة اللاذاتية إن لم يستطع أن يجعلنا تابعين صراحةً لثقافته. واين الخروج من حالة اللاذاتية ، أو غياب الذات أو الاضطراب الدائم بين بدائل أو عدم وضوح الرؤية أو ماشئت من

مسميات، إلا باقامة ثقافة جديدة أصلية وارادة ذلك ، وكيف ذلك إلا بقيام فلسفة أصلية هى القلب والعقل من الثقافة الجديدة ؟ إذن، ضرب امكانات قيام الفلسفة الجديدة، والتشويش عليها، ومنع انتشارها بكافة السبل، من التعتيم الاعلامى إلى الحط من شأنها إلى السخرية من قضاياها إلى استثارة أتباع الغرب الصرحاء أو حلفائه الطبيعيين عن حسن قصد وبراءة نية ، هذا كله يصبح هدفا واضحا وقد يكون مباشراً وصريحاً، وتجند له كل الوسائل ، المباشر منها وغير المباشر ، وأهمها التأكيد على فكرة واحدية العقل والعلم والفكر والثقافة والانسانية وعلى فكرة العالم الواحد وعلى فكرة التفوق الأصلى الذى لامرد له للعقل الغربى ، إلى فرض نماذج التدريس فى الجامعات والمدارس الغربية ومناهجها وكتبها حتى مساطرها وكراساتها ! انظر حولك!

وعلى هذا فان شرطا ضروريا لقيام الفلسفة المصرية الجديدة أن نعى أن الثقافة الجديدة والفلسفة الجديدة مستهدفتان من قبل العدوان الغربى القائم والقادم والممكن . إن على من لايقبل بفكرة «المؤامرة الدائمة» أن يقبل على الأقل بأنها قائمة ضمنا إن لم يرد قبول أنها قائمة صراحة . إن النقد التفصيلى للسيطرة الغربية على ثقافتنا ، ابتداء من تدريب موجهى العقول والباحثين فى الجامعات ومراكز الابحاث والقيادات العالية ، إلى نظم التدريس ومضمونات المناهج ، إلى الأفكار التربوية ، إلى وكالات الانباء ، إلى نماذج الاعلام فى الصحافة وغيرها ، إلى برامج التلفزيون (وهى وحدها مصيبة كبرى، يكشف عنها إحصاء النصيب الأمريكى فيها، حتى لكأننا أمام التلفزيون الأمريكى المتمصر) ، إلى تزييف وجهة الفنون المصرية ، إلى أشكال تدمير الروح المعنوية ، إلى توجيه جماعات التعصب العنكبوتى المتطرف ، إلى تدمير اللغة العربية ، إلى عزل مصر عن دورها القيادى فى اطار الثقافة العربية المشتركة ، إن النقد التفصيلى لكل هذا ، وغيره ، يحتاج إلى أن يكون موضوعا مباشرا لعشرات العقول المخلصة ، ولن نستطيع الخوض فيه ها هنا.

إن الغرب ، على مستوى قادته الحقيقيين ، لايريد لنا إلا أن نكون سوقا لمنتجاته . لذلك فإنه لايمكن أن يشجع أو ان يقبل «أن نفكر على طريقتنا» أو «على طريقة جديدة» ، لأن فى هذا بداية ضرب سيطرته الفكرية والثقافية بعامة ، بل يريد دائما أن نفكر على طريقته ، لأنه يعلم أننا لن نفلح ، وسوف ونصاب بالاحباط وبازدراء الذات ، ولن نستفيد شيئا، ونظل أتباعاً له. بعبارة أخرى ، إن الغرب لايريد أقل من أن نبقى له سوقا فى ميدان الفكر ، كما يرفض أن نزيد عن كوننا مستهلكين لبضائعه فى ميدان الاقتصاد ، فهو يرفض أن نكون منتجين ، وبالتالى خالقين،ومبدعين، لافى ميدان الصناعة والزراعة ولا فى ميدان الفكر والثقافة على السواء .

إن البعض منا ، ممن يسيرون على خط نتائج أوهام الواحدية ، أو قل السيطرة الغربية ، فهما أمر واحد ، لايهتمون إلا بشىء واحد: أن يكونوا عالميين ! وهيهات أن يصبحوه! لأن العالمية الحقة غير ممكنة لأنه لم تتوافر لها بعدُ شروطها ، وحدُّها الأدنى قيام ثقافة واحدة نشارك نحن فى صنعها

مشاركة القيادة والخلق. وهو مالم يحدث ولن يحدث إلا بعد عشرات من السنين وعشرات على مانظن ويعد اندحار القوى العدوانية للحضارة الغربية، ولأن العالمية المزعومة تعنى أن تصبح مأجورا عند الغرب ، وأن يكون لك جوازان للسفر ، والأعلى منهما معروف ! ولا يظن أحد أن العالمية المزعومة هى أن يعرفك بعض الآحاد من «المستشرقين» أو من جماعات «المثقفين» فى مقاهى تلك العاصمة الغربية أو تلك أو فى دور بعض من صحفها ، إنما العالمية الحقة أن تعبر للناس جميعا فى الصين وأنجولا وتونس والسويد ونيكاراجوا، وأن يفهموك جميعا على حد أدنى من المساواة ومن صحة الفهم وأن يعتبروك معبراً عنهم. وأين هذا فى الوضع الحالى؟ إن أقصى ما يستطيعه أحد المتميزين فى الغرب ، وبفضل الآلة الإعلامية والاقتصادية الجهنمية له ، أى للغرب، هو أن يصل صوته إلى ثقافات أخرى باعتباره «ممثلاً لثقافته هو» ، أى «حالة طريفة». وقد يؤخذ هذا من بعد . تحت تأثير السيطرة من جهة والضعف والشعور بالهوان والرغبة فى الاستعلاء بالتقرب من الأسياد من جهة أخرى ، على أنه نوع من العالمية ، فهل يفهم سارتر حق الفهم فى باريس وجنيف وفى صنعاء وكوالالمبور على حد سواء ؟ إنهم يضحكون عليكم ، وهم فى النهاية يسخرون منكم. بل إننا لنقول لهؤلاء الواقعين تحت أوهام العالمية : إن الغرب ليحتقركم، لأنكم أتباعه الفعليون أو الممكنون ، ولكم يحترم من يناهضونه ، وإن أراد القضاء عليهم !

فليكن معلوما إذن ، وواضحاً ، أن الخطر الغربى ، ليس عسكريا ولا سياسيا ولا اقتصاديا وحسب، بل هو كذلك خطر ثقافى ، وخطر فلسفى ، ولن تقوم الفلسفة المصرية الجديدة إلا وهى تعى هذا الخطر وتدبر وسائل دفعه ، وإلا إذا قامت مع قيامها المحاولات الحقيقية لدفع الخطر الغربى فى شتى الميادين الأخرى. فكيف تقيم فلسفة جديدة إبداعية وأخبار صحفك تسيطر عليها وكالات الأنباء الغربية ، وأسماء السادة تملأ الاذاعات وصور أصغر ممثليهم تملأ الصفحات ، وأنت تلبس مما صنع عندهم ، وتأكل مما يصدرونه إليك ، ولا نكاد نملك ما نستطيع به الدفاع عن العملة الوطنية . ولن نقول ما هو اكثر وأدهى؟ بعبارة موجزة : الخطر الغربى شامل وهو يمتد من الصاروخ الحربى إلى فكرة العدم والموت عند الوجوديين أو زعم أن الفلسفة محض تحليل لعبارات العلم الغربى عند الوضعيين المنطقيين .

(ب) قوميا

الشرط المقصود هنا هو ضرورة تحديد الجماعة التى ينتمى إليها الفيلسوف الجديد وتلك التى يتجه إليها بحديثه . إن الفيلسوف فرد ، وهو فى نفس الوقت عضو فى جماعة وممثل لها ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، فلابد من تحديد الجماعة التى ينتمى إليها الفيلسوف ويعبر عنها. والفلسفة خطاب، والخطاب موجه بالضرورة إلى جماعة وجماعات ، والأفضل أن تعى الفلسفة الجديدة على التحديد الجماعة أو الجماعات التى تتوجه إليها بالحديث

ماهو معيار الانتماء لجماعة ما؟ أو ماهو معيار الجماعة التي يصح أن أوصف بالانتماء إليها؟ لو كان المعيار هو محض التشابه إذن فصح سنتمى إلى الأرض والماء وإلى الحيوان وإلى كل من هو بشر. وهذا صحيح بمعنى ما ، ولكنه ليس المعنى المقصود هنا ، لأن إحدى سمات الانتماء المقصود ما يترتب عليه من واجبات دائمة محتمة الأداء ، وتصل فى قمتها إلى التضحية بالحياة ، وهى أهم مالدى الفرد على الاطلاق . كذلك فإن هذه الواجبات ينبغى أن تكون نابعة من تنظيم اجتماعى على نحو ما، وليست متروكة لتقدير الفرد. ومن جهة أخرى فإن الجماعة التى أنتمى إليها لابد أن تبادلنى هى كذلك نوعا من الحماية أو من الاهتمام على الاقل. وعلى ذلك فإن جماعة الانتماء هى تلك التى تتعلق مصلحتى كفرد بمصالحها اطراداً، مع اعتبار تنوع أشكال المصالح ، من مادية ومباشرة إلى معنوية وغير مباشرة . وبايجاز، فإن جماعة الانتماء هى تلك التى أشعر بتعاطف تلقائى غامر معها ، وبأن بينى وبينها تركيبة من الحقوق والواجبات المتبادلة ، وبأن منفعتها ومنفعتى أمران مترابطان فى الحال والاستقبال .

بتطبيق هذا التعريف نجد أن الأسرة ثم الوطن ، أو المجتمع الوطنى ، وفيما بينهما قد نضاف القرية والمجتمع الريفى المحدد بمنطقة ما لمن نشأ فى الريف ، هو ما يستحق على الفور تسمية «مجتمع الانتماء» ، لتوافر عناصر التعريف الثلاثة بأكملها ، فلا حاجة إذن إلى بيان أن الانتماء الأول للفيلسوف المصرى إنما يتجه إلى مصر ، مثلما ينجه الانتماء الأول للفيلسوف المغربى إلى المغرب ويتجه الانتماء الأول للفيلسوف اليمنى إلى اليمن .

ولكن شرائط هذا التعريف قد تنطبق أيضا ، وإن يكن إلى حد أقل بدرجة ما ، على مجتمعات أخرى غير المجتمع الوطنى. أول هذه المجتمعات هو مجتمع الثقافة العربية المشتركة ، حيث تشير كلمة «العربية» إلى لغة الضاد ، وحيث عامل الاشتراك الحالى هو «الثقافة» وليس تنظيماً اجتماعيا وسياسيا وقانونيا يؤدي إلى تركيبة واضحة من الحقوق والواجبات ، وإن تكن هناك علاقات من المنافع المتبادلة ، فى الحال والاستقبال قياسا على التاريخ الماضى ، تنطلق من التجانس الثقافى والوحدة اللغوية ومن التجاور المباشر المتبادل على سطح الأرض معاً ، بما يجعل أراضى هذه المجموعة «كتلة» واحدة (ومن هنا الخطر الأعظم للخنجر الصهيونى على أرض فلسطين) ذات مصالح تزيد فيها درجة الاعتماد المتبادل بكثير على درجة التعارض أو الاختلاف، مع تنوع هذه المصالح من إستراتيجية وأمنية إلى اقتصادية إلى سكانية إلى مايتصل بموارد الماء والحفاظ على البيئة الطبيعية الصالحة . فإذا نحن طبقنا عناصر التعريف المذكور الثلاثة على مجتمع الثقافة العربية ، من أجل أن يكون مجتمعا «أنتمى» إليه بالمعنى وبالنتائج التى أشرنا إليها ، وجدنا العنصرين الأول والثالث (التعاطف والمنفعة) ينطبقان على الفور ، بينما لم يتشكل بعد العنصر الثانى (تركيبة الحقوق

والواجبات) على نحو واضح محدد لعدم وجود التنظيم السياسى الواحد ، أو على الأقل لعدم وجود سلطة عالية ، حتى ولو كانت معنوية وحسب . ومع ذلك فإن هذا العنصر ينطبق وقتيا وعلى طرائق متنوعة غير مقننة فى لحظات الأزمات على الأخص ، وأعلاها مواقف الحرب (لاحظ١٩٤٨، ١٩٦٧، ١٩٧٣، وقارن ١٩٥٦م) ، كما أن هناك خطوات بطيئة وجزئية فى ميادين معينة اتخذت فى اطار اتفاقات جامعة الدول العربية (جوازات، تأشيرات السفر ، الجمارك، التجارة) ولكنها كلها على مستوى العلاقات بين «الدول» وليس على مستوى العلاقات بين «المجتمعات»، رغم وجود محاولات حزبية وسياسية ونقابية وفكرية فى هذا الصدد. فاذا لم يكن العنصر الثانى قائماً على نحو منظم محدد شامل إلى الآن ، فإنه بسبيل التحقق على درجات، بطئا وسرعة بحسب الأحوال. إذن الفيلسوف المصرى «ينتمى» كذلك إلى مجتمع الثقافة العربية المشتركة ، حسب التحديدات التى أشرنا إليها ، وعلى أساس أن هذه الثقافة ذاتها هى تلك التى بسبيل التكون، وليست تلك التى كانت قائمة ، لأن تلك التى كانت قائمة إنما هى فى الحقيقة «الثقافة الاسلامية»، ولنسم الأشياء بأسمائها ولنراع الحقيقة ، والحقيقة منجية .

وما مدى انتماء الفيلسوف المصرى الجديد إلى «الثقافة الاسلامية الجديدة» ، وهى كيان بسبيل التكون هو الآخر رغم أن من يدرك ذلك قلة نادرة جداً حتى من بين القائمين على ذلك الأمر؟ أم سنقول أيضا: إلى «المجتمع الاسلامى» أو إلى «مجتمع الثقافة الاسلامية الجديدة» أو إلى «دار الاسلام» أو إلى «الاسلام» ؟ هذه تسميات ومصطلحات ، ولا مشاحة فى الاصطلاح، اللهم إلا إذا كان هناك اختلاف قوى بين دلالات هذه المصطلحات، والأمر كذلك بالفعل ، فهناك فرق بين تعبير «الاسلام» وتعبير «الثقافة الاسلامية» ، إلى غير ذلك. ونفضل هنا أن نستخدم تعبيراً أقرب إلى الحياد ، وهو تعبير «العالم الاسلامى» . فيكون السؤال: إلى أى حد ينتمى الفيلسوف المصرى الجديد إلى العالم الاسلامى أو إلى عالم الاسلام؟

فلنسم الأشياء بأسمائها : إن تعبير «الفيلسوف المسلم» تعبير متناقض ، وذلك من الجانبين ، جانب الاسلام أولاً وجانب الفلسفة ثانيا . إن الاسلام لايحتاج إلى فلسفة ، لأنه هو نفسه ، كدين، يقوم مقام الفلسفة ويؤدى كثيراً من وظائفها ، وإن يكن ذلك عل أسس مختلفة. والفلسفة لاتستطيع بحال أن تكون «دينية» ، وإن قد تكون «مؤمنة» بوجود الإله، ولكن الإله الفلسفى مبدأ عقلى ، بينما الإله الدينى حياة وخلود. إن الفلسفة تقوم من أجل البحث عن الحقيقة ، فمنهجها لا يسمح بالانطلاق من أى نظام آخر للحقيقة ، بما فى ذلك أى نظام دينى محدد . والمنهج الفلسفى يستخدم العقل، والعقل وحده ، فيما تريد الفلسفة وتقصد ، وهو السلطة الأولى ومعيار القبول ، بينما المنهج الدينى يستخدم الإيمان بلا تكذيب ولا طلب للبرهان أكثر من التصديق ، ويقوم على أساس أول هو موضوع من موضوعات الايمان ، وهو الكلمة الإلهية التى تأتى من وراء الغيب وقد لايستطيع

العقل البرهانى لها فهما وتفسيرا ، ولكن الايمان يقبلها ويستخدم العقل التحليلى لفض جوانبها واضفاء مايمكن اضفاؤه من نور الفهم الانسانى عليها، لا آكثر. وهكذا فلا يمكن تصور شيء اسمه «فلسفة الاسلام» ولا « الفلسفة الاسلامية» ولا «الفيلسوف المسلم» . ومع ذلك فان الفيلسوف قد يكون مسلماً ، فكيف ذلك؟ إنه سيكون مسلماً بصفة فيه غير صفة الفيلسوف، كالطبيب الموسيقى . فهو موسيقى بصفة غير صفة الطبيب، وليس «طبيبا موسيقيا»، ولا موسيقياً لأنه طبيب. بعبارة أخرى: الفيلسوف المصرى قد يكون مسلماً، ولكن ليس من نفس الجهة ولا بنفس الصفة.

إن ما يتضمنه العرض السابق مباشرة هو أن الدين مسألة فردية لصيقة بالفرد كشخص ، لأن الايمان واقعة شخصية محضة ، وفكرة «الايمان المفروض من خارج» هي فكرة متناقضة ذاتيا. وإذا انطلقنا من فكرة الايمان باعتباره واقعة شخصية محضة ، كان من الصعب أن نصل إلى فكرة «المجتمع الايمانى» ، لأن وجود مجتمع يقوم على أسس دين ما في شتى تنظيماته لن يكون مع ذلك ، على الاطلاق ، مجتمعا «إيمانياً» ، لأنه سيعتمد على وجود سلطة خارج الفرد هى التى تضع التنظيم الاجتماعى الذى تظن أنه يتناسب ومضمون الدين ، وهي التي تفرضه فرضا، وكل سلطة فهى تحتوى بالضرورة على أسباب ووسائل لتوليد الرهبة والخوف وضمان الطاعة وتوزيع العقاب. إن كل سلطة خارجية هى أمر يتعارض مع جوهر الايمان ، وهو أمر فردى شخصى حميم، ولا شأن له بالجماعة ولا حتى بأقرب الأقربين ، هذا فضلا عن نهى الاسلام عن القسر والإجبار. إنك ما أن تقيم دولة وسلطة على أساس من دين ، حتى تجده يتحول بهذا على الفور من دين إلى دولة ولايمكن منطقيا وصف الدولة بالدين ، لأن الدولة لاتحس ولاتعقل ولا تؤمن ولاتشك ، وتستطيع تطبيق هذا على كل تاريخ الدول الدينية فى الماضى ، وسيكون هذا حالها فى المستقبل كذلك. فغالبا ما يستخدم الدين ليكون مجرد واجهة لسلطة القمع ، وما أن يتحول الدين إلى واجهة وأداة للسلطة حتى ينفد جوهره ، لأنه يتحول إلى شيء ، أو تنظيم اجتماعى ، بينما الدين فى حقيقته الحقة، أو فى جوهره، ايمان شخصى حميم .

الفلسفة المصرية الجديدة لاتتداخل إذن مع أى دين من الأديان ، وهى باعتبارها فلسفة لايمكن أن تكون مسلمة أو غير مسلمة ، قبطية أو غير قبطية ، لأن وصفى «الدين» و « الفلسفة» وصفان ينتميان إلى فئات مختلفة تماما ، كشأن قولك «المربع مثلث» ، فالمربع مربع والمثلث مثلث ، سواء كان مثلثا متساوى الاضلاع أو قائم الزاوية أو غير ذلك ، وإن كان هذا لاينفى تأثير الإطار الثقافى لواضع الفلسفة ، والدين بالحتم موجه هام فى كل ثقافة .

ونعود إلى سؤالنا الابتدائى : إلى أى حد ينتمي الفيلسوف المصرى الجديد.. إلى العالم الاسلامى؟ وإذا أردنا الاجابة بناء على ما جاء في الصفحتين السابقتين ، فإننا نقول إننا لانتصور العالم الاسلامى إلا على أنه مجموع الأفراد الذين يؤمنون بالإسلام على وجه الكرة الأرضية ،

ويتعاونون فيما بينهم لأغراض تجمعهم كأفراد ، ومن هذه الجهة سيكون هناك دائما على الأرض عالم اسلامى ، طالما وجد أفراد يتعبدون بالقرآن ويفهمونه بألسنة ويعمقون ايمانهم ويحاولون الدفاع عنه بعلم الكلام ويستخلصون منه احكامهم الجزئية بالفقه وقد يحيون انطلاقا منه حياة روحية أدق هى الحياة الصوفية. ومن هذه الجهة سوف يمكن للفيلسوف المصرى أن ينتسب إلى هذا العالم الاسلامى، بشرأ ومعانى، ولكن ليس باعتباره فيلسوفا، بل باعتباره الآخر الشخصى الحميم .

أما إذا أردنا الاجابة على ذلك السؤال ابتداء مما بدأنا بتقريره عن الانتماء ومعاييره ، فان «العالم الاسلامى» قد يشكل دائرة انتماء للفيلسوف المصرى ، لكن على درجة تأتى بعد دائرتى «مصر» ثم «مجتمع الثقافة العربية الجديدة» ، وذلك لا لسبب إلا لتفاوت عامل الحضور اليومى وعامل المباشرة بتفاوت فيما بين الحالات الثلاث، ومع ذلك فان عناصر الانتماء الثلاثة تتوافر وتتداخل على نحو ما : التعاطف التلقائى وتركيبة الحقوق والواجبات المتبادلة (ومصدرها القرآن) والمنفعة المترابطة ، وذلك كله فى ظل التأكيد على أن هذا الانتساب ليس بصفة الفيلسوف بل بصفة الشخص ، رغم أن علينا أن نعترف أن الفصل بين الصفتين لن يكون بمسطرة وقلم؟

ومن المفهوم أننا نتحدث عن الانتماء بالمعنى السياسى والاجتماعى والثقافى، وبما يترتب عليه من واجبات والتزامات بعضها قانونى. ومن المفهوم كذلك أن الانتماء الوطنى بهذا المعنى لا يتعارض مع الانتماء الدينى الايمانى الذى يكون على مستوى العقيدة الشخصية، ولا يدفع به إلى مرتبة أدنى، لأن الصفتين مختلفتان.

وما الحال مع امكان انتماء أو انتساب إفريقى للفيلسوف المصرى الجديد؟ إن تطبيق عناصر مجتمع الانتماء الثلاثة المذكورة يبين أن العنصرين الأولين غير ظاهرين هنا، والثالث وحده ذو حضور، ولكنه حضور جزئى ، لأن اهتمام مصر المباشر يتجه إلى حوض النيل حتى أدناه ، ثم إلى الامتداد الغربى مع التواجد الاسلامى فى افريقيا الغربية ، ثم إلى وسط أفريقيا بقدر علاقات مناطقه مع السودان ، والسودان لمصر كالظاهر والباطن ، وهكذا فإن دوافع الانتماء الافريقى للفيلسوف المصرى قد تكون محدودة ، فى ظل ماعليه الأمور الآن. ودوافع الانتساب الافريقى قد تكون أضعف من دوافع الانتساب الاسلامى ، ومع ذلك فإننا نتقدم بالتمييز بين واقع الانتماء ودوافع الانتساب وبين ارادة الانتماء والانتساب ، ونحن نريد قصداً أن يكون التجمع الافريقى الكبير بؤرة لانتماء أصلى مصرى ،ليس فقط بالنظر إلى مستقبل الأيام ، فليس ببعيد ذلك اليوم الذى تتجول فيه فى أفريقيا فى سهولة تجولك فى مصر من داخلها ، بل وكذلك بالنظر إلى البعد التاريخى ، سكاناً وحضارة ، الذى تتمتع به مصر فى إطار المجتمع الأفريقى ، وهو بعد لا يشاركها فيه مشارك ولا يقاربها مقارب ولا يدنو منها ، ولا حتى من بعيد ، دان ، فمصر هى أول حضارة فى العالم وهى أول حضارة أفريقية ، والمكون «الحامى» فى عنصرها السكانى هو أبرز مكوناته ، فمصر افريقية تاريخاً

وحضارة وسكانا ، وليس أرضا وموقعا ونيلاً وحسب . نحن نريد أن نكون إفريقيين ، ولن يمنعنا عن ذلك مانع .

ولايزال انتماء الفيلسوف المصرى إلى مجتمع الثقافة العربية الجديدة بحاجة إلى تفصيلات تدور كلها حول مشكلة تعدد الانتماء ، هل هو ممكن ، هل هو متسق ، وكيف يكون ، وبأى ثمن .

إن الانتماء يكون فى الواقع إلى شيئين معا : إلى الوطن وإلى الثقافة ، وانتماء المصرى إلى وطنه قوى جداً ، منذ أقدم العصور ، ولكن الثقافة التى ينتمى إليها قد يشترك فيها مع غيره ، ومن هنا انتماؤه إلى الجماعة الاسلامية صاحبة الثقافة التى كان ينتمى إليها قد قلبا وقالبا حتى مائة عام مضت، وإلى جماعة الثقافة العربية الجديدة التى يريد إن يشارك فى بنائها على نحو جديد تماما يحقق الحرية واحترام العقل وتوافر الكرامة والعدل. وحيث أن مصر مشارك أول فى صنع هذه الثقافة الجديدة ، فانها تعود لتصبح هى نفسها ، على نحو ما ، موضعا لانتماء أعضاء هذه الثقافة المشتركة، ومن هنا علامات الاهتمام الشديد بها ، مع ما فيه من أنغام متفاوتة ، لأن الحقيقة الصلدة تقول: لا قيام للثقافة العربية الجديدة إلا بمصر ، وإن لم يكن بمصر وحدها . فالمصرى إذن ينتمى إلى مصر وطناً وثقافةً ، وإلى جماعة الثقافة العربية الجديدة ثقافة (وسيظل متعلقا بالانتماء إلى الجماعة الاسلامية استمراراً على طريق الثقافة السابقة القريبة وأداء لواجبات الاعتقاد المشترك ومصدراً لقوة ممكنة) ، وذلك فى انتظار الدمج السياسى ، وإن كان أفقه غير قريب، والذى سيجعل من مجتمع هذه التقافة الجديدة مجتمع ثقافة ووطن معاً. ومن الجهة الأخرى ، وكما قلنا، فإن مصر موضع تعلق انتمائى على المستوى الثقافى من جانب جماعة ثقافة لغة الضاد ، ويلوح لنا ونحن نكتب هذه السطور مثال فرنسا ، فهى موضع انتماء لمواطنيها ، ليس من حيث هى وطن ثمانى الاضلاع وحسب (انظر خريطتها) ، بل ومن حيث هى لغة وثقافة تمتد من طرائق الشراب ومتعة الحياة إلى أفكار ديكارت وسارتر وأدب موليير ومورياك ، مروراً بقصر اللوفر ولحن المارسييز ، ولكن أقساما من مواطنى بلجيكا وسويسرا ينتمون أيضا إلى فرنسا ، هذه المرة كمصدر أول للثقافة الفرنسية ، أى ثقافيا ، وينتمون إلى بلادهم وطنا. ولانريد بهذا أن نشابه بين وضع مصر وفرنسا فى اطارى مجتمعات ثقافتيهما على التوالى ، فالوضعان مختلفان اختلافا بعيدا ، ولكنا أتينا بهذا المثال للتدليل على فكرة ازدواجية الانتماء : الانتماء للوطن والانتماء للثقافة ، من حيث الداخل فى الوطن والخارج عنه معاً .

إن ميزة الانتماء إلى الثقافة الجديدة المشتركة ، بالقياس إلى الانتماء أو الانتساب إلى الجماعة الاسلامية أو تلك الافريقية ، هو توحد الثقافة (بالفعل (حتى وهى فى دور التكون) ، بينما المجتمعات الاسلامية والافريقية ليست متوحدة الثقافة (لأسباب وأسباب أهمها اختلاف اللغات وتنوعها إلى درجة كبيرة)، وعدم امكان الحركة المتواكبة المنسقة بين مجتمعاتها ، وهو مالا دليل عليه

فى السابق والحالى فيما يخص الحالتين الأخريين إلا على أقل المستويات أهمية ، مستوى التعبير عن الأمانى والاعلانات الخطابية ، وأخيراً وليس آخرا الأفق السياسى الموحد ، وهو غير موجود وغير متخيل لا فى الحال ولا فى الاستقبال القريب والأوسط مع الحالتين الأخريين (أى من حيث المنظور الاعلامى وذلك الإفريقى).

أشرنا من قبل إلى سؤالين هامين : كيف سيكون انتماء المصرى إلى مصر من جهة وإلى مجتمع الثقافة الجديدة المشتركة من جهة أخرى معاً وفى نفس الوقت ؟ هل هو ممكن ، وكيف يكون ؟ ونصل إلى قلب المسألة على الفور وبلا تمهيدات : هل هذا الانتماء الثانى يعنى إلغاء الانتماء الأول؟ هل هو يعنى الذوبان إلى حد ضياع الهوية المصرية ؟ إن الإجابة التى تمليها اعتبارات الواقعية وشواهد التاريخ قبل اعتبارات الوطنية ، هى أن : لا ، لن يحدث ذوبان ، ولا يمكن أن يحدث ذوبان كامل على الأمد القريب أو المتوصسط ، طالما استمرت مجتمعات الثقافة الجديدة المشتركة موزعة بين كيانات سياسية مختلفة ، ومتنازعة أحيانا لأسباب تتصل بطموحات حكام يفكرون فى أشخاصهم على طرائق الماضى الذى لايدركون أنه باد وانقضى . إن الإجابة على سؤال : كيف سيكون ؟ هى أن علاقة الانتماءين لن تكون علاقة ذوبان للأول فى الثانى، فلا مصلحة فى ذلك ولا إمكان له، وإنما هى علاقة «تساند» مشترك، ليس فقط بين كلا الانتماءين، بل وكذلك بين جماعات الانتماء الثانى فيما بينها: فلا مصلحة ، ولا إمكان ، لأن يذوب اليمنى فى السورى ، ولا المصرى فى العراقى، بل سيكون هناك تساند قوى يزداد تشابكاً حتى تأتى الوحدة السياسية الشاملة ، وهى أمر ممكن وأمر ضرورى .

أما السؤال الآخر : هل هو ممكن؟ فلعله يثير على المستوى النظرى حديثا اكثر إشكالية. فهل الانتماء المزدوج أمر واقعى ؟ أفلن يتغلب فى النهاية أحدهما على الآخر ، وخاصة عند منحنيات الاختيارات الجذرية؟ وهل للمرء إلا قلب واحد؟ إن هذه الأسئلة تنطلق ، فيما نظن ، من اعتبار النموذج السياسى بشكل أساسى ، وفى هذا الإطار فإن الانتماء المزدوج يشكل مشكلة حقيقية ، ولكننا فى الواقع لسنا فى اطار سياسى ، بل فى إطار ثقافى ، فلا مشكلة حقيقية ، اللهم إلا إذا تحول الانتماء الثقافى ليؤثر على الانتماء الوطنى. ونقول «الوطنى» وليس «السياسى» ، لأن هذه الكلمة أصبحت تعنى الخضوع لاختيارات حاكم فرضها على المواطنين تحت اسم زائف من الديمقراطية المزورة. ومن جهة أخرى، فإن الانتماء الوطنى هو فى نفس الوقت انتماء للثقافة المشتركة ، ولكن من اتجاه الأول إلى الثانى ، وليس من الثانى إلى الأول. والحق أن حل الإشكال يكون بالرجوع إلى الوقائع ، والواقع أحيانا أغنى وأبسط من النظر، فماذا يقول الواقع الحى؟ يقول إن تعدد الانتماءات أمر قائم ، فأنا انتمى إلى ذاتى ، إن أمكن هذا القول ، انتماء التطابق الكامل أنتمى إلى أسرة صغيرة وأسرة أكبر وأكبر ، وإلى بلدة ومنطقة، وإلى مجتمع مهنى ومجتمع صداقات وإلى تجمعات جزئية

كالجمعيات والنوادى وضواحى السكن ، وكل هذه الانتماءات لاتتعارض فيما بينها ، بل تتساند ، ولاتخل بالانتماء الأساسى : الانتماء الوطنى الثقافى . والأمر يحتاج إلى تفصيل القول فى نظرية للانتماء المتعدد ، من حيث الجماعة الخاصة وتلك العامة ، والثقافة النوعية والفئوية وتلك الشمولية ، والثقافة المدنية وتلك الدينية ، والانتماء الأساسى وذلك الفرعى ، والانتماء الشامل وذلك الجزئى ، والتعدد الفوقى وذلك الطولى للانتماء، إلى غير ذلك. والمعيار فى النهاية فى الانتماء إنما هو المسئولية وممارستها الفعلية : فأنا انتمى إلى المجتمع الذى اعتبر نفسى مسئولاً عن الدفاع عنه والذى أعتبره ، ويعتبر نفسه ، مسئولاً عن الدفاع عنى ، وهكذا كانت مصر مع فلسطين والجزائر والمغرب وتونس والسودان وسوريا والكويت واليمن والعراق والخليج ثم مع الكويت من جديد، وهكذا كان أعضاء تجمع الثقافة الجديدة مع مصر مرات أظهرها عام ١٩٧٣م، إذا أخذنا مظهراً واحدا للمسئولية، وهو مسئولية الأمن الحربى .

إن الذى ينبغى أن نؤكد عليه هو أن التوحيد السياسى ، وهو ممكن ومطلوب كما أشرنا ، سوف يغير أموراً كثيرة على مستوى الانتماء إلى مجتمع الثقافة العربية الجديدة ، تماما كما كان المسلم فى ثقافتنا المشتركة السابقة يحس أنه فى وطنه فى كل مكان كان يرى فيه مسجداً ، وكما أحس ابن خلدون فى المغرب والأندلس وتونس ومصر وسوريا والحجاز. ومع ذلك فإنه ستبقى دائما «حساسيات» مختلفة بحسب تعدد الجماعات الخاصة ، ومن هنا ستبقى هناك دائماً حساسية مصرية خاصة ، بحكم الأرض والبيئة وبحكم الامتداد التاريخى الفريد المركب. ووجود حساسيات ثقافية متنوعة ومختلفة ليس أمراً يحارب ، بل هو ، على العكس ، مصدر ثراء وقوة ، وهكذا الحال فى داخل مصر ذاتها بين الصعيد والقاهرة والوجه البحرى والسواحل والصحراء ، وفى داخل فرنسا مابين الشمال والجنوب والسواحل الأطلنطية ومناطق الحدود الشرقية وباريس ، وفى داخل الولايات المتحدة الأمريكية مابين الشمال الشرقى والجنوب حول حوض المسيسبى وكاليفورنيا كأمثلة شديدة التباين من داخل مجتمع واحد، وطنيا وثقافيا. إن التجمع السياسى الموحد لجماعات الثقافة الجديدة المشتركة ينبغى أن يكون بين شخصيات وطنية قوية لامنمحية ، ومثالنا حول التجمع السياسى وئيد الخطوات ولكنه مطردها هو ما يسمى «بالجماعة الأوروبية» الغربية منذ ثلاثين عاما. إن هذا التجمع السياسى ، بعد التجمع الثقافى ، ينبغى أن يكون تجمعا حول قيم سياسية نتفق عليها ونختارها وننضم إليها إراديا ، نحن الشعوب والمواطنين ، وليس تجمعا حول نظم للحكم هى لفائدة حكام من العقلية القديمة ، وإن لبسوا القبعات أحيانا ، فعلاً ومجازاً ، والحكام فى الغالب هم طامة الوضع الحديث فى بلادنا على اختلافها .

إن خلاصة هذا الحديث هى أن الفيلسوف المصرى الجديد ينتمى إلى مصر ، بالطبع ، وإلى الثقافة العربية الجديدة المشتركة بآفاقها السياسية ، ولكنه لاينبغى أن يهمل صلاته وانتسابه ، من حيث هو فرد وليس من حيث هو فيلسوف ، بعالم الثقافة الاسلامية ، كما أن عليه أن يعمق من مستوى الانتماء إلى المجتمع الافريقى القادم قياسا على وقائع من الماضى والحاضر .

ولن نتوقف طويلاً أمام موضوع الجماعة التى يتجه إليها الفيلسوف المصرى الجديد بالحديث ، لأن ما انتمى إليه أتجه إليه بالضرورة بالحديث ، ولكن دائرة المخاطب بالحديث أوسع من دائرة المنتمى إليه. ولهذا نكتفى بالاشارة إلى أن الفيلسوف الجديد عليه أن يضع فى اعتباره أنه يخاطب كذلك ، على نحو ما ، عالم شعوب آسيا، الحليف الطبيعى ، بل وأيضا عالم شعوب الغرب ذاتها ، لأن مصدر العدوان فى الغرب ، ومصدر الخطر على الانسانية القادمة ، إنما هو الطبقة المسيطرة المستغلة فيه ، والتى تستغل شعوبها أنفسها ، وذلك تمهيداً لأفق الانسانية الواحدة ، وتأكيداً لتراث مصرى قديم ذى نزعة انسانية واضحة المعالم .

(جـ) وطنياً

نقصد بهذا النوع من الشروط استيفاء عدد من المطالب وتحقق عدد من المتطلبات على المستوى الداخلى فى مصر ، أو على الأقل التنبيه إلى ضرورتها والوعى بها والبدء فى طلب تحققها، لأن قيام الفلسفة الجديدة الصادقة ذاته سيكون من أهم عوامل ذلك التحقق ، فالأمر دائرى . وسوف نقسم هذه المطالب والمتطلبات إلى ماهو اجتماعى وماهو سياسى وماهو ذى طابع عام ، ثم نختم بالحديث عن بعض العوامل العامة الموضوعية التى تتراوح مابين هذه الصفة وتلك .

أولاً : اجتماعيا

إن السؤال الحاسم فى هذا الاطار ، والذى لايكاد يثار رغم أهميته الكبرى ، هو : أى نوع من المجتمع نريد ؟ إنه سؤال الساعة ومحور المستقبل ، لأن كل المصريين يدركون ، ويقولون فيما بينهم، إن شكل المجتمع الذى يعيشون فيه فاسد فساداً جوهريا ، ولاسبيل إلى ترقيعه ، وأعجوبة الأعاجيب أنه لايزال يقوم . لقد حاول البعض فى الستينات إثارة هذا السؤال من خلال الإجابة عن طريق الاشارة إلى بديلين : إما مجتمع اشتراكى أو مجتمع رأسمالى ، وهذا الوضع وتلك الاجابة سيئان وخاطئان ، لأنهما ينطلقان مما سميناه «بالمركزية الأوربية المقلوبة» أو «المعكوسة» ، أى النظر إلى أنفسنا من خلال الغرب ، وكأن بدائله هى وحدها البدائل ، بينما نحن ندعو إلى الابداع الشامل الجذرى ، وهو المجدد حقاً . إن الاشتراكية والرأسمالية ، وكلاهما ينتميان إلى الحضارة الغربية ، لايخصان إلا الغرب ، فضلاً عن أن جعل النظام الاقتصادى هو مركز الحياة الاجتماعية نظرة خاصة

جداً ، بل قد تكون قاصرة ، وقد تكون كذلك مضللة . ولن ندخل في أية تفصيلات في هذا الصدد، فليس هذا مكانه ، وإنما نكتفى بالقول إن علينا أن نضع السؤال وأن نحدد بواعثه وأن نقلب الأمر على جوانبه ، من منظورها إلى خفيها ، وأن نحاول اقتراح التصورات بناء على نظر جديد «برئ»، بالمعنى الابداعى لبراءة النظرة، وليس بناء على اختيارات الآخرين، ولا على اختياراتنا نحن أنفسنا في الماضى.إن الأساس فى اختيار نموذج على المجتمع الجديد المقترح ينبغى أن يكون ، ليس التنظيم الاقتصادى أو ذلك السياسى وحسب، بل الاهداف الاجتماعية الكبرى والعلاقات الأساسية وتصورات واضحة عن الانسان والطبيعة ، والفرد والجماعة ، والرجل والمرأة ، والطفل والآباء ، والعمل واللهو، وما شابه.

لقد أشرنا من قبل مراراً إلى ضرورة الإجابة أيضا على سؤال : من نحن؟ أى تحديد الهوية الوطنية ، لأنه لم يحدث إلى الآن اتفاق وطنى على تعريف «مصر» . والطرف الآخر فى تحديد الهوية هو علاقة الانتماء. وإذا كانوا يتساءلون عن «الانتماء الذى ضاع» ، فما ذلك إلا لعدم وضوح ذلك الطرف الآخر : الجماعة التى يُنتمى إليها ، بعد أن ديس على معنى الوطنية بالأقدام، ولم يعد للألفاظ معنى ولا للأعلام من قوة إثارة ، وأصبحت أرض مصر غابة يضيع فيها الصالح وينتصر الطالح، وتتقاتل على أرضها وحوش غبية غير أمينة خائنة لاتنتمى حتى إلى نفسها . والجماعة التى أنتمى إليها قد تكون المجتمع الوطنى كله ، وقد تكون كذلك جماعة مخصوصة، أو مايسمونه طبقة أو فئة أو ماشئت. إننا نطلب أن ترفع الأعلام صراحة ، وأن يحدد كل مفكر وكل سياسى وكل اقتصادى وكل اجتماعى الطبقة أو الفئة التى يدافع عن مصالحها بالأولوية ، لأن الأوراق اختلطت فى ظل دعوة شريرة إلى «إجماع» مزعوم وكاذب، بل وغير ممكن ، اختلط فيها الخداع بالغباء. ومن الممكن قيام فلسفات مختلفة من حيث الجماعة التى تقوم هذه الفلسفة أو تلك للتعبير عن وجهة نظرها وللدفاع، الصريح أو الضمنى ، عن مصالحها بأنواعها. إننا ندعو إلى الوضوح الكامل ووضع النقاط فوق الحروف .

ومن الشروط الاجتماعية كذلك لقيام الفلسفة الجديدة تغيير الظروف الموضوعية لعمل المفكر، ابتداء من التعليم الجيد إلى توافر المادة المعرفية (المكتبات خاصة من حيث انتشارها وغناها وسهولة التعامل معها) إلى التواصل الجيد عن طريق أدوات الاتصال ذات المستوى العالى ، إلى تسهيل إمكانات نشر الأفكار. والحق أن هذا الشرط يعنى مطلب تغيير البيئة المحيطة بالمفكر من شتى جوانبها، من وجود الحدائق إلى توافر إمكانات الانتقال من مكان إلى مكان . ولكننا نريد أن ننبه على الخصوص إلى الجانب المعنوى من هذا الشرط ، وخاصة إلى أمرين . الأمر الأول هو إعادة الاحترام

والتوقير والتقدير لوظيفة المفكر ، وفى هذا كلام كثير ، بعد «استقالة» المفكر من الخمسينات إلى الستينات ، وبعد ارتفاع صوت «الموظفين» والكذبة منذ ذلك الوقت إلى الآن . الأمر الثانى ، وهو أهم وأهم ، يتصل بجو الحرية العام فى المجتمع . لافكر قوياً إلا فى مجتمع حر . ولعل هذا أن يعود إلى مسألة : «أى نوع من المجتمع نريد» . ولاحاجة بنا إلى الاشارة إلى «الظروف المادية» فى حياة المفكر ، لأن الفيلسوف يحتاج إلى الخبز هو الآخر .

إن التغيير الاجتماعى الجذرى ضرورة لظهور الفكر القوى والفلسفة العظيمة ، ومرده فى النهاية إلى «إرادة التغيير» .

ثانيا : سياسيا

نعم ، إن هناك شروطا سياسية للابداع الفلسفى المصرى ، وهى فى معظمها شروط سلبية ، وبعضها الأقل إيجابى ، أى منها ما يتصل بما لا ينبغى أن يوجد ومنها بما ينبغى أن يقوم . إن صفة «السياسى» فى هذا الاطار تشير إلى سمات نظام الحكم فى المجتمع وأهدافه وطرائقه ، أو قل إلى خصائص «السلطة» بصفة عامة ، ووظيفة «الدولة» بصفة خاصة . أما الشروط «السلبية»، فهى مايتصل برفع يد الدولة والسلطة ونظام الحكم عن الفكر والفلسفة بصفة عامة ، أما تلك «الايجابية» فتتصل باحترام الدولة لوظيفة الفكر وادراكها أنه فى المجتمع سلطة كالسلطة السياسية ، وربما امتاز عليها من بعض الجوانب ، أهمها النزاهة والترفع عن المصالح الشخصية . وفى تفصيل هذا النوع وذاك تفصيلات كثيرة لن نستطيع الخوض فيها هنا .

ولكنا نشير على الأخص إلى هذه الظاهرة الخطيرة التى رزيء بها المجتمع المصرى فى خلال عشرين عاما (١٩٦١ ١٩٨١م) ، ألا وهى ظاهرة «الحاكم المفكر» ، حيث تتخذ نشوة الاستبداد مجالاً جدياً لمتعتها المريضة هو ميدان التوجيه الفكرى ، فيجلس الحاكم ، أو يقف ، يتحدث بالساعات ، فى كل شيء ، وفيما يعرف ولايعرف ، ويظن أن له الكلمة الأخيرة فى كل شيئ. ولابد ، كما سبق و أن أشرنا ، من دراسة هذه الظاهرة ، وبيان طرائق سد منافذها لئلا تعود من جديد .

إن الفرض المسبق الأساسى ، من الوجهة السياسية ، لقيام الفلسفة المصرية الحقة ، هو الدولة المدنية ، فى ظل هدف كبير هو الحرية بكل أشكالها. ولعلنا بينا فى موضع سابق كيف أن مفهوم «الدولة الدينية» مفهوم متناقض ذاتيا ، لأن الدولة دولة والدين دين .

أخيراً ، فإن من الواجبات السياسية ، بالمعنى النبيل للكلمة ، لأن لها أحيانا كثيرة معانى أقل نبلاً، التى ستساهم فى توافر ظروف مناسبة لقيام الفلسفة المصرية الحقة ، أن تجاهد السلطة الحاكمة

من أجل قيام إطار عام لتعبئة كل الطاقات فى المجتمع ، لأن الإبداع يدعو إلى الإبداع ، والفعالية تؤدى إلى الفعالية ، والنشاط يولد النشاط . ان الفلسفة فى النهاية فعل ونشاط ، والنجاح العظيم فى ميدان القيادة السياسية الأمينة للمجتمع يؤدى إلى نجاح فلسفى ، يتمثل فى ظهور فلسفة وفلسفات بالمعنى الحقيقى للكلمة .

ثالثا : اتجاهات عامة

أول هذه الاتجاهات العامة الضرورية كمساند لتهيئة الإطار المناسب لقيام الفلسفة المصرية الجديدة هو الحس الوطنى . لقد كان قلب الصبى منا يرتعش وينتبه ويخشع حين يسمع كلمة «مصر» أو يرى علمها الأخضر يرتفع فوق الصارى أو يسمع أناشيدها الوطنية ، ثم جاءت الطبقة البورجوازية الصغيرة، عديمة الجذور فعديمة الانتماء إذن ، لتضع مصالحها الهدف الفعلى للسيطرة على السلطة ، تحت ستار من الوطنية ثم القومية لايتعدى مداه سمك الأكاذيب ، ثم تحطمت أسس الدعاوى القومية فى سقطة ١٩٦٧م، بعد أن كان الناس قد أنسوا مرجع الوطنية فى كلامهم وتفكيرهم ، وبعد أن سلبوا حق التفكير للوطن بأنفسهم ، وصارت النماذج الحية أمامهم هى نماذج تلك البورجوازية الصغيرة ، وهى تاركة لمصالح الوطن والمجموع فى سبيل مطامحها الصغيرة ، وخائنة لشعاراتها المزعومة هى نفسها مادام فى الأمر نفع، حتى أكل لحم مصر الحى ذاته، وحتى لم يعد الشاب يهتم بشىء أو يحترم قيمة ، وأصبح يسخر من كثير من الأناشيد الرسمية، ولم يعد ارتفاع العلم يثير فى قلبه رعشة أو انتباها أو خشوعًا، وبينما هو يسمع بجرائم فى حق الوطن هائلة مهولة، ولا يتحرك لها من يجب أن يتحرك بواجب صون الوطن، ونكفى هروب عشرات من سارقى أموال البنوك من منافذ السفر الرسمية[1]. إذا أردنا فلسفة جديدة، فلسفة تجد من يقدمها وتجد من يتناولها ويتفحصها

---

(١) بينما كان المؤلف يصوب محاولة المطبعة الأولى فى جمع هذا الكتاب ظهر مقال هام فى جريدة «الأهرام»، عدد الجمعة ٣٠/ ٩/ ١٩٩٤م، وعنوانه: «نظريات الفساد وسبل مواجهته»، ويقول كاتبه د. محمد السيد السعيد من «مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية » بالاهرام فى أول مقاله: «الأرجح أن الدولة نجحت فعلا فى ضرب المرتكزات التنظيمية للإرهاب، وأنها قضت على عديد من مظاهره وأدواته. ولكنها لم تفعل نفس الشىء مع توءم الارهاب وهو الفساد. ونظن أن هناك ارتباطا قوياً بين اجتثاث جذور الارهاب ومناهضة الفساد فالأسلوب الوحيد لتصفية الارهاب كلية على المدى الطويل هو كسب الأجيال الشابة لصالح مشروع للتقدم يفتح الباب على مصراعيه للأمل والتفاؤل. وبدون القضاء على الفساد والإهمال والتسيب لن يكون ممكنا غرس الأمل ولا إثبات جدارة أى سياسة أو أى مشروع سياسى أو ثقافى. وطالما ظل الفساد على حاله الراهن من إزدهار فسوف يظل الإرهابيون قادرين على تحريض آلاف من الشباب الساخطين ضد المجتمع والدولة. وأهم من ذلك أن ما يحدثه الفساد من تصدع وتهتك فى النسيج الاجتماعى والأخلاقى قد يكون سببا لانهيار ثقافى واقتصادى، بل وأمنى. فقد أثبت الفساد أنه وحده كاف لدفع امبراطوريات كبرى للانهيار التام» وهذا كله يتفق مع الموقف الذى اتخذناه فى هذا الكتاب.

ويناقشها ويتحاور حولها ابتداء منها، فلابد من إعادة القيمة إلى معنى الوطنية: إن تقديم فلسفة جديدة والحوار حولها يعنى أننا أفراد نمثل أمة، ونرعى الوطن مثل رعايتنا لأنفسنا بل وأكثر، لأن الوطن هو الأنا الأعلى. وكيف تريدون «انتماء»، وتتباكون على غيابه وتتحشرج الكلمات فى حلوق الكتبة الموظفين وهم يتعثرون فى تركيب جملتين حول «إعادة بناء الإنسان المصرى»، بينما الأنا الأعلى ضعيف ومقهور يتحدث باسمه من يأكلون لحمه الحى ويصدرونه أوراقا خضراء إلى بنوك الغرب؟

لابد من إعادة المعنى والحياة إلى كلمة «مصر»، لأنها هى الكيان المتجسد البارز الحاضر الذى أستطيع أن أشير إليه تحديداً وتكاد أصابعى تلمسه. عودة الحس الوطنى هى إعادة المعنى والحياة إلى فكرة «مصر». إن مظهر الحس الوطنى إحساس بالمسئولية واستعداد للتضحية، بل وللاستشهاد، وهو ميل غامر أوَّلى نحو التعاضد، بل ونحو تفضيل مصلحة الوطن على مصالحى الضيقة. إن الحس الوطنى لا يُخلق بالأناشيد وباعلانات الصحف، ولا يوجد لأن أحدهم يقول إنه موجود، إنما هو يفرض نفسه فرضا، بعد أن ينمو من جذور قوية فى أرض الواقع وعلى أسس من التكوين العام لبنبة المجتمع. وهناك بنية تفرز الحس الوطنى وأخرى تفرز الإحساس بالاحتقار وبالإستهانة وتمهد الطريق للخيانة، أو للاستقالة أو للهرب على الأقل. أيها السادة: إخلقوا دافعا للفخر عند المواطن ودافعا للعمل من أجل الوطن، وسوف تظهر لكم فلسفة مصرية وفلسفات، يتلقاها الاحترام وتتحاور من حولها العقول. إن الحس الوطنى سبيل من سبل القوة بأشكالها.

إن الوطنية إطار ضرورى للفلسفة. ومجلى الوطنية الأول هو الحس الوطنى. إن الكاتب، أى كاتب، كالفنان أى فنان والمصلح والداعية، يحتاجون جميعا إلى «جمهور» يتوجهون إليه بالحديث أو بالإنتاج، ولكنهم فوق هذا يحتاجون إلى ميناء يرجعون إليه بعد كل سفرة بين أفكارهم وسفرة، يحتاجون إلى «مرجع»، هذا المرجع هو «مجتمع الانتماء»، وهو الوطن. فلا فلاسفة بغير جمهور، ولا فلسفة بلا مجتمع مرجعى، بغير وطن. ومن نافلة القول أن نشير إلى أنه لا تعارض بين الوطنية وبين الانتماء إلى إطار أوسع، يسمى أحيانا بالقومية، ولا تعارض بين كون مصر أمة، كيف لا وهى الأمة على التعريف إن كان على الأرض أمة، وكونها جزءاً من أمة أكبر، بل وأمم، تبعا لتصور الانتماء المتعدد او لدوائر الانتماء، مع هذه الميزة الابتدائية للوطن: إنه كيان ملموس حاضر حضوراً مباشراً ويظهر على هيئة متعينة من أرض ونظم.

الإتجاه العام الثانى الضرورى لمساندة نشأة الفلسفة المصرية الجديدة يقوم فى شحذ الوعى بمكانة مصر فى التاريخ. إن علاقة المصريين بمصر علاقة عجيبة: فهم يحبونها أعظم الحب، ولكنهم قد يجهلونها أعظم الجهل، ولربما كان هذا هو المقابل لعدم قيامهم بواجباتهم نحوها وهم فى داخلها،

وتعظيمهم لها وهم خارج الحدود. إن عظمة مصر، «أم الدنيا» بكل المعانى عند أهلها، تصور قوى بغير مضمون محدد، ولعلك لو سألت خاصة المتعلمين من أبنائها، حتى على مستوى أساتذة الجامعات، عن تاريخها فى أسئلة محددة لفوجئت بالجهل العظيم. وقد سبق أن أوضحنا أنه لا إبداع إلا لذات تعى نفسها، ولا ذات بغير تاريخ وذاكرة تعيه. فينبغى إعادة النظر فى مناهج التعليم فى شتى مراحله لكى يوضع تاريخ مصر، سياسة وثقافة وحضارة، فى مكان مركزى فيه، بل ينبغى تدريس مادة الفكر المصرى فى عصوره المختلفة على امتدادها فى سنوات الدراسة الثانوية الأخيرة، حيث يكون التلميذ أنضج عقلاً وأكثر وعيا، لأن القشور التى تقال عن تاريخ مصر فى المرحلة الابتدائية تذروها فى الهواء رياح المواد الأخرى وتراكمات السنين بينما التلميذ طفل غرير. ومن الواجب على الخصوص الإشارة إلى علاقات مصر الدائمة مع جيرانها فى الجنوب والشرق والشمال، بما يمهد الحديث عن توجه «رسالة» مصر الدائمة. إن الفخر بمصر بغير معرفة دقيقة حاضرة هو فخر كاذبُ، ولن ينتج مثل هذا التفاخر الكاذب عزة دافعة إلى الإبداع، إنما تنتجه معرفة دقيقة موثقة ممتدة الحلقات.

ولعل جزءا رئيسيا من هذا الاتجاه أن يتمثل فى إحياء التراث الوطنى الحديث فى ميدان الفكر والأدب والفن، فما أعظم جهلنا الفعلى بمنتجات هذا كله، ولنا فى غياب المؤلفات الكبرى للأجيال السابقة فى المكتبات أكبر دليل. إن هذا التراث، وهو الأقرب إلينا والأيسر على فهمنا لأنه متصل مباشرة بحاضرنا، ينبغى نشره مرة ومرات، على هيئة وهيئات، بل وينبغى تدريسه فى المدارس الإعدادية والثانوية، فى التخصصات المختلفة، بدل الاقتصار على كتاب أو اثنين لمؤلفين أو ثلاثة.

إن محصل هذا الاتجاه العام الذى ندعو إلى تأكيده وتنميته، أى الوعى بمكانة مصر فى التاريخ، هو التأكيد على الخصوصية، وهو أمر واقع فى حالة مصر، وأمر مطلوب وضرورى لكل بناء قوى، وهو لا يتعارض مع الانتماء إلى دوائر أوسع، وإلا فانظر إلى تأكيد الإسكتلنديين على خصوصية «أمتهم»، كما يسمونها، بإزاء «أمة» الانجليز و«أمة» الأيرلنديين، فى إطار «المملكة المتحدة» ككل، فكيف الحال بمصر! إن ضياع مصر ليس فى مصلحة أحد.

الاتجاه العام الثالث الذى نبرزه هو الاتجاه نحو استثارة روح المبادرة، والانتقال من حال الحصار والدفاع إلى حال الهجوم والمبادرة. فلن تصنع فلسفة مصرية حقة إلا ابتداء من سيطرة الاتجاه الفاعل النشط المتمثل فى المبادرة والهجوم، ليس فقط بإزاء القوى المخاصمة، بل وكذلك بإزاء الوجود. وهذه مسألة نعتبرها ذات أهمية عظمى: ذلك أن جوانب من التراث الدينى السابق جعلت موضوع المبادرة الحضارية ليس الوجود ذاته، بل نصوصا تعبر عن الوجود، ولذلك فإن معظم الإنتاج الثقافى والحضارى السابق كان عبارة عن «كلام» حول «نصوص»، والآن فإننا نريد أن نتوجه إلى الوجود مباشرة مرة أخرى، ليكون إنتاجنا الثقافى فهما وتعبيراً عن الوجود. لقد أورثنا رفض روح المبادرة،

لأنها شخصية وفردية ولأنها باعثة بالفعل على التغيير، بينما كان التوجه التراثى جمعيا وتثبيتياً من حيث الجوهر. ومن هنا فإن بث روح المبادرة وروح الهجوم فى اكتناه أسرار الواقع يتطلب جهاداً شديداً مع النفس، ومع توجهاتنا السابقة الراضية القانعة بما توصل إليه رجال فسروا وقننوا وكان على الباقين اتباعهم، حتى لقد أصبحت «التبعية» و«الاتباع» فضيلة إخلاقية وعقلية ونفسية. ونحن اليوم نريد قلب الوضع، حتى أنك تستطيع أن تفهم كل تاريخ مصر الحديث، فى كل ميادينه، على أنه صراع بين قوى المبادرة والتجديد وقوى الخضوع وبقاء الأحوال على ما هى عليه. من جهة أخرى، فإن روح المبادرة والهجوم هى آلزم ما تكون فى صراعنا مع الغرب العدوانى دائما وبكل الأشكال وعلى كل الجبهات، والغرب دائما يريد إبقاءنا على خط الدفاع والشعور بالحصار، ولن نفهم زرعه لكيان دخيل فى فلسطين إلا على هذا الضوء. فانظر إلى تاريخنا الحديث كله تجد الغرب يضربنا فى كل مرة نلجأ فيها إلى أسلوب المبادرة والهجوم، بينما يصفق للخاضعين الراضين «بالأمر الواقع». ونحن لا نرضى بالأمر الواقع، لا سياسيا ولاعسكريا ولا ثقافيا ولا فلسفيا، فلابد إذن من استثارة عامة لروح المبادرة، لأن المبادرة الفلسفية ينبغى أن ترعاها وتقوى من عضدها مبادرة عامة يشترك فيها كل المجتمع. بعبارة أخرى: إن المبادرة الفلسفية ينبغى أن تكون جزءاً من مشروع طموح واضح المعالم، تقوم الفلسفة المصرية الحقة بالتمهيد له واقتراح إطاره وتوجيهه، ويقوم هو بتهيئة التربة العامة لحسن استقبالها والمساعدة على تنميتها. إن المبادرة تؤدى إلى المبادرة، والخنوع يؤدى إلى خنوع.

الإتجاه العام الرابع هو الوعى بإمكاناتنا وعيا واقعيا، إيجابا وسلباً على السواء. فالإبداع الفلسفى جزء من الإبداع العام للذات المصرية، ولا إبداع للذات من غير وعى بقدراتها. إن إمكانات مصر لعظيمة، ويكفى استمرارها ذاتا متصلة عبر آلاف السنين، وفى خلال عدد من الثقافات متباين الاتجاهات، وهو مالم يحدث لغيرها ممن هو فى قدمها: فأين السومريون ذاتا مستمرة؟ إن الخلفية التاريخية، الخصبة والطويلة والمتعددة، التى تنفرد بها مصر تعطيها ميزة هائلة على أقرانها من صناع الثقافات والحضارات، ولعل هذه الميزة تتلخص فى فكرة «الخبرة الثقافية» التى تتوافر لمصر توافراً مباشرا تلقائيا. زد على ذلك علاقاتها العديدة مع العديد من الأمم والثقافات والديانات، وهنا أيضا ليس لغير مصر ما لمصر من تجربة. وهذه الخبرة الطويلة المتنوعة هى بحد ذاتها ثروة تضاعف من مكانات مصر الحضارية. إن السمات الإيجابية للذات المصرية كثيرة أهمها الوضوح والاعتدال والواقعية والصبر والنظرة الطويلة والحرارة الإنسانية، وغير ذلك. ولكن علينا أن نحدد أيضا ما قد بكون سلبيا، بفعل التاريخ وبفعل البيئة، وأن يتم ذلك فى صراحة ووضوح، خاصة وأن سمات

العهود التالية ستكون غير سمات الحضارات الزراعية، ومن سوء التخطيط أن ننتقل إلى العصور الجديدة، وهى آلية بالضرورة، إما بالكلية كما يود الغرب المغامر وإما جزئيا كما نريد ونود وعلى نحو مُسَيطر عليه، نقول إنه من سوء التخطيط أن ننتقل إليها مع سمات واتجاهات سلبية نابعة من ظروف الحضارات الزراعية. إن إدراك النقائص والوعى بها ومجابهتها لهو من شيم الأقوياء، وإن مصر لقوية ولقادرة على نقد الذات من أجل تحسين الذات.

وما منا بصدد الحديث عن الوضوح والواقعية فإن اتجاها خامسا يفرض نفسه علينا، ألا وهو الوقوف بالمرصاد فى وجه الأكاذيب والأوهام والعمل على هدمها. إن حياتنا منذ الخمسينات أصبحت نسيجاً متشابكا من الأكاذيب، وصحونا على الهزيمة المرة فى عام ١٩٦٧م، وظننا أن هذه هى نهاية الأكاذيب وبناء الأوهام، فإذا بنا نعود إلى نحو جديد من الأكاذيب والأوهام إن الأوهام التى نقصد تتعلق بهويتنا، بعلاقاتنا، بقدراتنا، بجدارة القادة منا، بما صنعنا ومالم نصنع، وهى أوهام على مستوى الوقائع ومستوى التصورات ومستوى الكلمات جميعا. وما أسهل اعتراف الجميع، نعم الجميع، بأن حياتنا كلها بناء من ورق الخيالات والأوهام، وما أسهل تبرير الجميع إما لقبول الأكاذيب وإما للإبقاء عليها عند من يحتلون الصفوف الأولى فى هذا المجتمع الورقى. فلنرفض الكذب ولنفرض الصدق ولنرفع راية الوضوح والتطابق ما بين الوقائع والتصورات والكلمات، ولنسم الأشياء بأسمائها، ولنرفع ما يجب أن يرفع ولنسقط ما يجب أن يسقط، ولنفضح سوء السلوك والخيانة (والفضيحة هى الإعلان) ولنمجد الاستقامة والإخلاص.

أخيراً، فإن هناك اتجاها سادساً ينتج عن سابقه، ولكنه يستحق الإشادة به لذاته، ويتميز بأنه يستحق التقدمة على غيره من الوجهة العملية، لأن له نتائج إجرائية فورية. ذلك هو الاتجاه نحو رفض الواقع الذى لا يقوم إلا على مبرر واحد، وهو أنه واقع، بعبارة أخرى: لا اعتراف بالجدارة والمشروعية إلا بعد الفحص والنقد والامتحان الشديد. إن المصرى، حتى الآن، هياب أمام السلطة، فإن وضعت السلطة صنما أمامه توقعت أن يوقره الناس، وإن فرضت قانونا عرفت أن الناس سيأخذون به ولو كان فيه الضرر العظيم والظلم البين. والسلطة قد تكون سلطة الغرب وتفوقه، وقد تكون سلطة الهيمنة العسكرية، وقد تكون سلطة الإدارة الحكومية، وقد تكون سلطةالمال عند أسافل الناس، وقد تكون أخيرا سلطة الاستمرار على نحو ما من الطرائق. ولنأخذ مثالين يمسان المجتمع فى الصميم، ولكن نادراً ما تعرض المفكرون لمحاولة إعادة النظر فى شأنهما نتيجة للروح النقدية الفاحصة الممتحنة: نظامنا القانونى والنظريات التربوية التى يُلقنها المربون. فكلاهما مأخوذ من الغرب، من فرنسا من جهة ومن أمريكا من جهة أخرى، الأول فرض علينا فرضاً منذ أيام إسماعيل، والثانية جرينا إليها جرياً، ومنذ منتصف الأربعينات على الخصوص، وكلاهما مثال على حالة التبعية التى نعيش فيها، وتعودنا على قبولها، أو الخضوع لها، بمضى المدة ولأسباب أخرى متباينة. إن ما

ندعو إليه ليس أن نستبدل بنظامنا القانونى الحالى نظاما آخر على نموذج التراث الماضى، بل أن نخترع اختراعاً نظاما قانونياً جديداً نتيجة للنظر إلى الوجود مباشرة مرة جديدة ولحسابنا الخاص، وقد تكون النتيجة مشابهة لهذا النظام أو ذاك، وقد لا تكون، ولكنها ستكون فى النهاية من صنعنا نحن، لأنفسنا بأنفسنا. وكذا الحال مع نظام التربية. فما الذى أدى إلى استمرار هذه النظم، شديدة الصلة بحياة الناس اليومية، رغم أنها مفروضة علينا من الخارج ولم نفكر فيها ولم توضع لنا، إلا قبول الواقع لا لشىء إلا أنه واقع فرضته سلطة من نوع ما؟ إننا نريد أن نتعود على القبول العقلانى المبرر، وعلى التعود على استعمال حق الرفض، نريد ألا نقبل الواقع لمجرد أنه واقع، بل لأنه نافع، ولأننا نقبله واعين بإمكان أن نرفضه.

رابعاً: عوامل عامة موضوعية

نشير هنا إلى خمسة عوامل ما بين سياسى واجتماعى بالمعنى الأعم للكلمتين. أول هذه العوامل هو ضرورة توافر المناخ السياسى والاجتماعى معا الذى يأخذ بالحرية معتقداً، ويرفض الإرهاب والإرعاب منهجاً للفرض، وتتخلله من كل نواحيه روح التسامح فى العلاقات بين الآراء والمعتقدات على اختلاف أنواعها وبإزاء شتى أشكال التعبير عن الحرية.

العامل الثانى هو ضرورة التعددية فى النظام السياسى، وهذه التعددية ضمان كبير، بعد الضمانات الدستورية والقانونية والتنفيذية، لتوافر الحرية الثقافية عامة، وحرية الفكر خاصة، وحرية التعبير الفلسفى على الأخص.

العامل الثالث وجوب حضور الهدف القومى العام دواما وفى وضوح، وهذا الحضور والوضوح يفترض قيام هذا الهدف القومى أولاً، ويفترض الاتفاق عليه بعد اختياره واقتراح البدائل ومناقشتها جميعا، من قبل ذلك، وهو ما يعنى سنوات طويلة من الاقتراح والتأمل والأخذ والرد من جانب قوى المجتمع الحية سائرها. وغنى عن البيان أن هذا الهدف القومى غير قائم، ولا حساب لما يقال أحيانا فى بيانات رسمية، لأن القول شىء وتقبل المجتمع لهذا القول شىء آخر، فقد أستمع إليك ولا أنصت، ولا ننسى أن الأيام والليالى علمت المصريين الرفض بالصمت، وبالطبع فإن أصوات الكتبة الأتباع لا تحسب. وغنى عن البيان كذلك أن تحديد الهدف القومى العام ليس من عمل شخص ولا مجموعة واحدة ولا قوة بعينها من قوى المجتمع. إن قوة أهل الثقافة، والمفكرون فى مركزها، ليست إلا طليعة للمجتمع وحسب، ولكنها فى مثل هذا السياق لا تنوب عن المجتمع الحى ككل. فالهدف القومى العام يتطلب انحيازاً شخصيا واعتناقا له لا يمكن فرضه ولا تمكن النيابة فى شأنه. إن حضور الهدف القومى هو الذى يعطى للثقافة، ومن ثم للفكر فللفلسفة، عاملا جوهريا من عوامل البيئة الحيوية الايجابية التى ينمو فيها هذا كله ويتطور ويزدهر.

العامل الرابع هو أساس للسابق، كما كان العامل الثانى ضمانا للأول، وهو ضرورة توحد المجتمع وتجانسه، بقدر ما يمكن استخدام مصطلحى «التوحد» و«التجانس» لغير الكائن الحى الفرد، ولكن الافتراض هو أن المجتمع كأنه كائن حى، فلابد من توحد وتجانس بالمعنى المناسب للمجتمع. إن هذا المطلب لضرورة أولية، لأن المرء لا يتوقف عن الإحساس بأن وصف «المجتمع»، بالخصائص المشار إليها، يتوقف، على وجه أو آخر، عن أن ينطبق على مجموع المصريين الذين يعيشون فى شمال الوادى، منذ غداة الانتصار المجهض فى سنة ١٩٧٣م، حين اندفعت إلى مقاعد التوجيه فيه قوى اجتماعية من الدرك الأسفل لا تكاد تعرف فكرة الولاء الوطنى ولا مفهوم الصالح العام ولا رعاية المجموع. إن توحيد المجتمع وتجانسه مطلب مباشر. ومصلحة الفلسفة فى توافر هذا العامل هى نفس مصلحتها فى توافر العامل السابق.

العامل الخامس، وقد يبدو فى ظاهره عاملا لغويا، ولكنه فى حقيقته عامل ثقافى واجتماعى معا، آلا وهو ضرورة اعتماد الوضوح فى الخطاب، أى أن تكون أقوالنا، مفكرين كنا أم مصلحين أم ساسة أم سياسيين إلى غير ذلك، ذات مضامين يمكن التحقق من معانيها بالرجوع إلى الوقائع على الخصوص، فبئس حديث المستبد عن الديمقراطية، وبئس حديث كاتب التقارير للجهات الأمنية تحت ستار الشرف، وبئس حديث ناهبى الثروات العامة تحت ستار إنعاش الحركة الاقتصادية، وبئس حديث لصوص الانفتاح المزعوم فى إطار وهم التنمية، وبئس حديث أنصار زيادة عدد المليونيرات فى إطار التقدم الاقتصادى والاجتماعى. إن مطلب وضوح المقال، أى القول تعبيرا عن الفكر، لا يفهم إلا على خلفية اعتماد الإغماض بل الايهام بل الكذب فى اللغة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية منذ عقود فى مصر. إن الثقافة الحقة، التى تزدهر فى إطارها الفلسفة الحقة، لا تقوم إلا على الوضوح، ومن قال إن الوضوح والحرية صنوان ما كذب، وما كذب أيضا من قال إن الوضوح يسير مع الصدق والإخلاص يداً بيد. الفلسفة، الحرية، الوضوح، الصدق، الإخلاص كالآلهات تسير يداً فى يد تحت إمرة إلهة عظيمة: هى الحقيقة، إن أردنا تشبيهاً بالأساطير القديمة.

(د) ثقافياً

أولاً: مقدمات

إن منظر الثقافة المصرية فى هذه العقود الأخيرة يبعث على الأسى العميق، ولعل أقل ما توصف به أنها فى حيرة وتشتت، وهى على أحسن أحوالها على مستوى التجريب الجزئى لتوجهات يقترحها فرد أو أفراد ولا تكاد تجد لها استجابة، وكأن مؤامرة الصمت مطبقة، وكأن «الثقافة» نشاط انعزل عن بقية المجتمع، أو أريد له رسميا أن ينعزل لئلا يؤثر، فلا يكون لغو أو ترداد إلا للأبواق المستأجرة، لترويج بضاعة الكذب وصناعة الأوهام. إن الثقافة المصرية قد أصيبت بضربة قاصمة فى سنة ١٩٦٧م، شأنها شأن بقية المؤسسات، وتتابعت إجراءات السلطة الآمرة لترويضها وتدجينها لتكون

أداة بغير روح، وآلة في يد المنتفعين بغير صدق، فهانت على متلقيها التقليديين فى خارج مصر، فإزدادت بذلك ضعفا، حتى أصبحت جسداً بغير روح عظيم وبغير هداية ولا توجه نحو معنى أو هدف.

وبدل أن تستمر «الثقافة» سلطة عظيمة، كما كانت من العشرينات إلى أوائل الخمسينات، أصبحت مجرد جزء من ذلك الدولاب الاستهلاكى الخادم للسلطة الحاكمة الذى أصبح يسمى «جهاز الإعلام». وجهاز الإعلام هذا آلة فى خدمة السلطة يقوم على تحريكه موظفون ومسترزقون يشمون اتجاه الريح الحكومية ويرددون ما يقوله أسيادهم. وقد وجدوا أنه لا سبيل لسد الفراغ إلا باتباع نفس نسق سياسة السبعينات المختارة، ألا وهو نسق التبعية الكاملة للسيطرة الغربية، هذه المرة فى صورتها الأمريكانية، وأصبح كثير مما يقدم فى «الجهاز الإعلامى» على أنه «ثقافة» يتسم بنفس سمة التبعية، وهذه المرة تحت علم «العالمية» الزائفة. بل حدث ما هو أخطر: لم تعد «ثقافة» المجتمع واحدة بل انشطرت ثم انشطرت وتخاصمت الشطور، فانعزلت «الثقافة» الرسمية المزعومة، وقامت «ثقافات» موازية، لعل أخطرها ثقافة شباب مخلص لكنه يفسر الإسلام على هواه، وهى «ثقافة» أصبحت رائجة بحكم عدد ما يعبر عنها من صحف ومجلات وكتب، وبحكم انتشار دور نشر تعددت بالعشرات، وتبيع الكتب باثمان تزداد غلواً، ولكن يبدو أنها تجد دائما سوقا متجددة.

إن الثقافة المصرية أصبحت بغير هداية وبغير توحد، وبغير روح إذن. لقد ضاعت بين وجهتى الضياع الكبيرتين: الضياع فى تقليد الغرب تقليداً أعمى تحت وهم العالمية الزائفة ، والضياع فى تقليد تراث أنتجه بشر، هم منا هذا صحيح، ولكنهم جزء من ثقافة ولت واكتملت دورتها، وسوف نعود إلى وجهى الضياع هذين بعد قليل. وضاعت نتيجة لتدخل عامل خارجى افتقد البصيرة: هو سيطرة السلطة الحاكمة منذ الخمسينات، وسوف نعود إلى ذلك من بعدُ أيضا.

إن هذا الضياع العظيم هو انعكاس لضياع عظيم آخر: هو عدم الإتفاق على وجهة المجتمع الحقيقية، وترك الأمر للسلطة الحاكمة لتصنع إرادة زائفة موحدة، تحت توجيه المستبدين حينا والإتباع الصغار حينا آخر، وذلك منذ أول الستينات. وما منظر المجتمع المصرى فى هذه الأعوام الثلاثين إلا منظر التعارض والتناقض والانقسام العميق، لأنه لم يكن وراءه يوما فى هذه الفترة فكر عميق نضج كما ينبغى أن ينضج الفكر، ونوقش وعورض وتعدل حتى ليصبح مذهبا للأمة وعقيدة. «فأى مجتمع نريد؟» هو السؤال الذى يقف من ورائه: كيف ينبغى أن تكون ثقافتنا؟ ويقف من وراء السؤال الأول بدوره سؤال: من نحن؟ ما هويتنا؟ ما الذات التى ننتمى إليها؟ إن كل شىء يؤثر فى كل شىء، والدوائر تتوالى، والفشل والكذب والضياع يؤدى إلى فشل وكذب وضياع أكبر فى كل مرة.

إن من أخطر مظاهر أزمة الثقافة المصرية فى الأعوام العشرين الأخيرة الزوال الجوهرى لأفق

«النهضة». لقد كان الإطار العام للثقافة المصرية الحديثة منذ انطلاقها هو إطار «النهضة»، أو البعث أو الإحياء، على اختلاف فى الاصطلاح واتفاق فى المضمون: أن تعود مصر من جديد لتكون مالكة لأمرها، فعالة نشطة منتجة لحضارة جديدة كعهد العالم بها، أو على الأقل لتقف مرفوعة الهامة فى «مصاف الأمم المتقدمة». حتى كانت ضربة سنة ١٩٦٧م، التى أبانت مدى ورقية البناء الداخلى ومدى اتساع دائرة الكذب والأوهام، وكشفت عن قيام نوع من الإهمال الجذرى لمصالح الأمة، إلى غير هذا من نتائج ربما لم ندرك بعدُ مداها وعمقها. وكأن واحدة من هذه النتائج تعب وإرهاق وملل وإحساس عميق بالعجز أصاب الذات الجمعية، فما كادت ترد على الضربة العسكرية بضربة عبقرية فى سنة ١٩٧٣م، حتى استكانت إلى ما يسمى «بالواقعية» التى كان يدعو إليها العدو القابع على الحدود، وتخلت عن أفق «النهضة» إلى كسل رجاء نزول المنقذ من السماء: والمنقذ هو العم الأمريكى الكريم المخلص المنزه عن الهوى، وأصبحت عبارة: «سآتى لكم بأعلى تكنولوجيا الغرب» تملأ الصفحات وأمواج الإذاعات، فتخدرت الإرادة القومية، وتحول الفاعل التاريخى إلى دور المنتظر المتلقى للمدد العجيب، لا لكى نصنع الشىء العظيم الجديد، بل لنكون على شبه الأسياد. وتعرفون بقية القصة، قصة الخداع العظيم متعدد الطبقات وقصة التعود على مد الأيدى وانحناء ظهر الإرادة على مستوياتها، لأنك لم تعد تملك رغيف غدك، وأموال الوطن تسلب وتسرق عيانا جهارا، حتى الاهرامات حاول البعض بيعها بملاليم. اختفى إذن أفق النهضة، وحل محله وهم مشاركة الغرب فى فتات مائدته، وأصبح الغرب هو الوكيل الرسمى والقيم على خط حظوظ المستقبل، فكان لابد من تقهقر دور الثقافة الوطنية إلى دور الغريب بين أهلها، وحل محلها خيال من ثقافة إعلامية، وانقسم الوعى القومى إلى رسمى معلن على الورق وفعلى لا يعرف أين يسير، ثم سار فى غياهب السرية أو شبه السرية أو فى متاهات الضياع وإعلان الإفلاس، أو فى أحسن الأحوال فى خط النداء فى الصحراء داخل الحدود وخارجها. إن الثقافة المصرية فى أزمة عميقة، حتى لتكاد لا توجد إلا على هيئة الكيان المشوه ذى الوحدة الاصطناعية، إذا أردت للثقافة معنى الوحدة العضوية.

إن الفلسفة المصرية الجديدة لابد من أن تنطلق ابتداء من الوعى بهذا الواقع السلبى، وطريقها إلى إعادة الصحة إلى الثقافة المصرية، فى حدود دورها ومقدورها، يبدأ بإعادة الوعى بفكرة «النهضة»، بشرط إعادة صياغة مضمونها على نحو يؤكد أن الهدف هو خلق الحضارة الجديدة تماما، وليس مجرد الوقوف فى وجه العدوان الغربى، ولا التشبه به. إن الهدف ينبغى أن يكون «الذاتية»، أى أن نصنع، نحن وإخواننا وأصدقاؤنا فى دوائر الانتماء المتتالية ابتداء من بؤرة الوطن الصلدة، الشىء الذى هو لنا، الشىء الجديد الفريد الذى يلبى شرائط القيم التى نختارها نحن، والذى يهيىء للحضارة الإنسانية الجديدة، على أفق أبعد، والتى ستضم كل شعوب الأرض، ومنها شعوب

الغرب، وقد تحررت من إطار الحضارة الغربية المتهالك المتسارع إلى الفناء لشدة عدوانيته ضد الآخرين وضد ذاته ولتناقضه الداخلي.

نقول «الذاتية»، ولا نقول «الأصالة والمعاصرة»، على نحو ما كان يقول البعض منذ نحو من خمس وعشرين سنة. وقد سبق أن أوضحنا أسباب رفضنا لمفهوم «المعاصرة» المزعوم، لأنه لا يقابل واقعا بل وهما، شأن كثير من كلمات اللغة التى نظن دائما أن وراء كل كلمة منها «شيئا»، بينما هو ظن غير صحيح. أما عن «الأصالة»، فإنه لا مشاحة فى الاصطلاح، ولكن ما فهم عليه هذا المصطلح منذ أوائل الستينات، أو أواخر الخمسينات، أدى به إلى أن يؤدى معنى، ليس التجديد الكامل، بل الرجوع إلى الأصول، على زعم أنه يمكن للثقافة الجديدة أن تسير على نفس طريق سالفتها وإن عظمت، وهو توهم لا يدل على أى فهم للظاهرة الإنسانية. هذا فضلاً عن بعدنا التام عن الاتجاه «التوفيقى»، لأن كل توفيق تلفيق، ولأن دعوى «الأصالة والمعاصرة» هى فى جوهرها دعوة توفيقية، بالإضافة إلى ما شابه نشأتها فى مصر من ظروف أقل ما يقال إنها «انتهازية»، إذ ظهرت على الأغلب على أثر ظهور «الميثاق» السياسى الشهير فى مصر عام ١٩٦٢م.

إن الثقافة المصرية الحديثة لن تقوم من جديد على قدميها إلا بعد إعادة تحديد طبيعة العلاقات الاجتماعية سائرها، وهى جميعا فاسدة منذ أول من أمس، وبعد ظهور نمط جديد للمفكر والأديب والفنان والكاتب وبعد رفع يد السلطة السياسية عنهم، ولكن لعل أحوج ما نحتاج إليه إنما هو ظهور سلطة معنوية جديرة بالاحترام والتوقير، حتى إن اختلفت معها، ولابد من الاختلاف على نحو من الأنحاء في دنيا الثقافة. هذه السلطة ليست «هيئة» أو «تنظيماً»، ولا تتجسد فى فرد واحد، فلتسقط الأصنام أيًاما كانت، بل هى إطار عام يصنعه المجاهدون المخلصون ويتجسدون فيه ويتجسد بهم. هذه السلطة المعنوية الجديرة طليعتها الفيلسوف الحق من غير شك، ولكن كم أمام هذا الطريق من عوائق، وكم يتطلب من ألوان المجاهدات.

وهكذا فإن قيام الفلسفة المصرية الجديدة يحتاج إلى جو ثقافى متميز، ولكن عودة الثقافة المصرية إلى الوقوف على قدميها، فضلاً عن قيام الثقافة الجديدة بأسرها من بعد ذلك، يحتاج إلى مقام الفيلسوف الحق. إن الفيلسوف الجديد، روح الأمة وقد تجسدت، وقد ارتفعت معرفة وفهما، عقلا وإرادة، حريةً وإخلاصاً والتزاما، نزاهةً وتجرداً، إحاطة فكر وثقابة نظر، هذا الفيلسوف سوف يكون على علاقة مباشرة مع مصر ذاتها، دون عبور على نصوص تذروها الرياح تضعها سلطة الوقت العابر أو تحت إمرة موظفى المكاتب، ولن ينتظر الضوء الأحمر والأخضر ليقفل فاه أو ليفتحه بما يشاؤون، فهذا شأن الكتبة، وشأن السلطة المعنوية القومية غير هذا الشأن.

إن هذا الفيلسوف الجديد، وهو فى الفعل سيكون فيلسوفا وعشرة فلاسفة، لن يخضع لقيود الوظيفة، أو هو سينتصر عليها، حتى لو كانت وظيفة الجامعة. ومن الخير ألا ينظر إلى الجامعة وكأنها

المنبع الوحيد للفكر، بل لعلها بعيدة عن ذلك بأبعاد قد تمتد أو تقصر، بل لعل الوظيفة الجامعية عقبة بإزاء الفكر الأصولي وبإزاء حرية التأمل والفراغ الضروري للإبداع، ثم هي في النهاية وظيفة تجعل الفيلسوف تحت ضغط واقع أو ممكن من خارج سلطة الفلسفة. فلنقل على الأقل: إن الفلسفة الجديدة لا ينبغي أن ترتبط بالجامعة، ولا ينبغي على كل الأحوال أن تكون حكراً على الجامعة.

إن المطلوب هدم وبناء، على المستوى الاجتماعي العام وعلى المستوى الثقافي وعلى المستوى الفلسفي. إن البناء القوى لن يقوم إلا بعد هدم جذرى، والهدم الجذرى، من بعض جوانبه، هو الهدم الصريح المباشر. فأين لنا بالقدرة على الهدم الصريح الشامل؟ فلتجتمع القوى، ولتتكرر المحاولات، من أجل هدم اتجاهات واتجاهات تعرقل خلق الثقافة والفلسفة الجديدة. إنه شرط أكثر ما يكون ضرورة.

كانت هذه بعض مقدمات الحديث عن الشروط الثقافية لقيام الفلسفة المصرية الجديدة. وسوف نقسم ذلك الحديث إلى أقسام ثلاثة تتصل على التوالى بسلبيات وبإيجابيات وبعوامل موضوعية.

ثانياً: سلبيات

(١) إنهاء الضياع في الغرب وفي الماضي.

لابد من إنهاء حالتين من حالات الضياع الخطير، وهما الضياع في الغرب والضياع في الماضي الذي ولى. وقد سبق أن أشرنا إلى هذا الأمر المزدوج مرات، ونلاحظ هنا ملاحظتين. الأولى أن الضياع الأول هو الأخطر بكثير، لأنه يؤدى إلى تدمير الذاتية القومية والثقافية، بدعوى الواحدية الحضارية الزائفة، بينما الثانى يحافظ على تلك الذاتية، ولكنها محافظة قاتلة. وربما كان الأيسر الشفاء من حالة الضياع الثانى، لأنه لم يكن يوما، إلى عشر سنوات مضت وحسب، مسيطراً ولا كان يسيطر على أغلبية العقول، في خلال تطور مصر الحديثة، ومنذ محاولة النهضة في ١٨٧٨ - ١٨٨٢م. ولكن الضياع الثانى يرتكز إلى أسس داخلية في تكويننا الثقافى، فهو من هذه الناحية أقدر على التغلغل من الضياع الأول الذى يعتمد على السيطرة الغربية الأجنبية وما تجتبيه من ممثلين لها بين صفوفنا (أو أتباعا أو عملاء إن شئت أن تقول). ولكن يخفف من تأثير هذه الميزة أن الانغمار في الماضى يختلط به قدر عظيم جداً من النفاق في سلوك من يرفعون أعلامه من خارج الحدود، حيث نرى إذاعات تكرر ألف بائه كل يوم عشرات المرات بينما سادتها ومجتمعها كله غارق تحت طبقات وطبقات من مظاهر السيطرة الغربية. الملاحظة الثانية أن الاتجاه نحو الارتماء في حالتى الضياع تلك قد تضخم جداً، وبشكل متآن، في الأعوام العشر الأخيرة، وإن يكن الأسباب مختلفة، وهو ما يؤكد حالة الأزمة العميقة التى تعيشها الثقافة المصرية، بل وعقل مصر وقلبها، اللذان تمر عليهما كل الرياح ولا يعرفان استقراراً ولا يعرفان وجهة أو تنظيما. ومن نافلة القول أن تيارى

الضياع هذين أصبحا الآن متواجهين، ولكن دراسة حالة المجابهة هذه من شأن دارسين آخرين.

فما السبيل إذن إلى التخلص منهما، ومنهما معاً، من أجل إدراك الذاتية الحقة والاتجاه نحو البناء الفعال لثقافتنا الجديدة؟ لا سبيل غير الإيضاح العقلانى والإنارة للوقائع وإرهاف الحس الحضارى من جهة وذلك التاريخى من جهة أخرى، مع استقرار وجهة الإرادة التى اختارت وحسمت وصممت تصميما.

(٢) القضاء على معوقات ذاتية

لقد تكونت بين المشتغلين بأمور الثقافة فى مصر، فى خلال الأعوام الثلاثين الأخيرة، اتجاهات تأصلت فى نفوس معظمهم، وأصبحت تكون الإطار العام للفهم والتعامل والتوقع، وهى نتجت جميعا عن سياسة مقصودة من السلطات الحاكمة المتتالية لإخضاع هذا «القطاع»، كما أصبحوا يسمونه مقارنا بقطاع الزراعة والصناعة والخدمات، ولتدجين العاملين به ليصبحوا فى خدمة الحاكم وسياساته، وكأنه هو، بل وهو وحده، المعبر عن ضمير الأمة وعن عقلها، وعلى الباقين أن يكونوا أبواقاً له، أو خدماً ومساعدين على أفضل الحالات. ومادام الهدف هو الإخضاع والتدجين، فإن هذه الإتجاهات تدور جميعا حول العبودية للسلطة الحاكمة من جانب أهل الثقافة، سواء كانوا ممن يكتبون، على اختلاف ميادين الكتابة، أو ينتجون ويؤدون فى أعمال الفنون. ونستطيع أن نستخدم اصطلاحا مناسبا فى هذا الإطار حين نتحدث عن «تبعية أهل الثقافة»، وعن «تبعية أهل الكتابة» بعامة، وأهل الفكر بخاصة. صحيح أن بعض رجال الفكر حاول تلافى هذا الوضع، ولكن كيف حدث ذلك؟ إما بالمنفى الاختيارى أو الإجبارى، وإما بالصمت، وإما بالمداراة، أما التقية فهى لا تجدى فى هذا الميدان، لأنها والخضوع شىء واحد فى نتائجه، وكثير ممن فعل هذا أو ذاك فى عهد، تراجعوا عنه ودخلوا فى سلك الخضوع فى عهد آخر يناسب توجهاتهم الفكرية أكثر، وربما أحسوا بنوع من توهم الاستقلال، ولكنه وهم فى الفعل، لأنهم لم يكونوا بقادرين أن يقولوا كل ما يريدون قوله، ليس فقط لأن رقيبا من نوع ما أشار عليهم بذلك، بل ولأنهم كانوا يستطيعون فى كل حين منع أنفسهم من قول ما يتوقعون عدم الرضا عنه. إن الذى على المحك هو الاستقلال والحرية معاً، ونستطيع أن نقول مطمئنين إن القاعدة كانت فقدان الاستقلال أو فقدان الحرية أو فقدانهما معا، وعلى درجات تمتد من علياها إلى أدناها. وحين لايجد النظام الحاكم من يستطيع أن يعبر عنه ويستخدم له من رجال الطبقة الأولى أو الثانية، تجده يدفع برجال من الطبقة الثالثة، أو من غير طبقة، ولكنهم يحملون أقلام الزور على كل حال، ليدفع بهم إلى المصاف الأولى، وليصبحوا «مفكرين».

وقد أنتجت هذه الظاهرة الأخيرة ما أسميناه «بالفكر الارتزاقى»، وهو نوع من التعبير الذى يبدو من ظاهره أنه يمثل رأى الكاتب بشخصه، بينما هو فى الواقع نوع من أداء مسئوليات وظيفة جديدة هى وظيفة الكاتب المستخدم ليؤيد اختيارات الوالى ويبررها تحت ستار مصطنع من البحث النزيه.

وقد قام بهذه الوظيفة العدد العديد، وكثير منهم لايزال قائما عليها إلى اليوم وغدا، أيا كانت توجهاتهم الإيديولوجية المزعومة، امتدادا من اليمين إلى اليسار، وليس من أيسر الدلائل على هذا قيام هؤلاء المستأجرين على وظائف رسمية بالفعل تحمل ألقابا وتمنح مخصصات.

هذه الدوائر المتوالية، من العبودية بعامة، إلى تبعية الفكر، إلى فكر الموظف المستخدم، تؤدى إلى دائرة داخلية أو ذاتية هى دائرة «الكف الذاتى»، الذى يتأصل فى الجهاز العصبى لضمير المفكر ويصبح موجها رئيسيا فيه، ويقوم على انتقاء ما يتوقع المفكر، بل كل كاتب، حتى ولو كان يكتب شكوى إلى جهة ما من جهات السلطة الدنيا، ما يتوقع أن «يعجب» السلطة وينال رضاها أو يسخطها ويلقى غضبها، فيقوم بتقديم الأول وحجب الثانى. وهكذا يقوم «رقيب داخلى» على الكاتب، مفكراً كان أو أديبا أو صاحب رأى أو ناقل خبر، قبل الرقباء الخارجيين، وما أكثرهم فى عصور هوان الكرامة، وهكذا تنجح سلطة القهر فى أن تجعل السجين يقوم على سجن نفسه بنفسه، وعلى تنظيم هذا السجن، على نحو ما تود هى، بل وأفضل. ذلك أن الإطار كله، وجهاز الكف الذاتى بخاصة، يقوم على خوف غامر مسبق، يغلف كل تحركات الفكر والقلم، فينقلب الأمر فى أحيان كثيرة، وخاصة عند كتاب الارتزاق، إلى أن يصبح الكاتب «أكثر ملكية من الملك»، أى أن يذهب فى تأييده للسلطة إلى أبعد مما تتوقع هى، ويجرى إلى اقتراح أشياء لم تفكر هى فيها بعد. وهكذا، على كل حال، يكون الخدم والأتباع، أو لا يكونون.

إن هذا الإطار النفسى والعقلى العام لا يتوقف عند الحضور والفعالية عند أهل الاختصاص، بل يتعداهم إلى كل أفراد المجتمع، وعند الشبيبة ومن يتصل بأمور التعليم عامة، لأن هؤلاء، أهل الاختصاص، أى الكتاب «المبرمجون»، إذا استخدمنا لغة الحاسب الآلى وظواهره التابعة، يصبون على المجتمع إفرازاتهم الفاسدة من خلال «جهاز» الإعلام الخاضع بالكلية للسلطة. فينتج عن هذا كله ظاهرة نعدها من أخطر الظواهر العامة فى المجتمع المصرى الحديث: وهى ظاهرة شل الحركة التلقائية للفكر والتعبير، وهى ظاهرة تلاحظها على كل مستوى ممكن، وخاصة على مستويات اللقاء بين الشخص وسلطة ما، بين التلميذ والمدرس، بين الطالب والأستاذ، بين المواطن والموظف فى جهة الاختصاص، فضلاً عن المواطن، أى مواطن، ورؤساء الجهاز الحكومى بدرجاته. فما أندر أن تجد أحداً يعبر عن فكرة تلقائيا، مباشرة، وبوضوح، ولنضف: بغير خوف. إن المداراة والكذب من سمات التعامل المصرى الحديث فى شتى المجالات. بعبارة أخرى: إن المصرى يفتقد إلى الشعور بالحرية فى تعامله، لذلك هو يدارى، وهو يكذب، وليس فى هذا من عجب، مادام نماذج التعبير عن الفكر العالى لا يصدقون وينافقون ويكذبون، ويسمون الأسود أبيض، إلا من رحم ربك. وتريدون بعد ذلك إطلاق قوى الإبداع والإنتاج؟

هذه سلسلة متصلة من دوائر المعوقات الذاتية، أى تلك التى تقوم فى قلب أهل الثقافة عامة،

والمتصلين منهم بأمر الكتابة بأنواعها خاصة، من العبودية إلى التبعية إلى فكر الاسترزاق إلى الكف الذاتى إلى شل الحركة التلقائية، وكلها حركته من البداية إرادة سياسية لإخضاع أهل الفكر والثقافة وتطويعهم. ولن يكون فى مصر جو ثقافى صحى قادر على المساعدة على قيام الفلسفة المصرية الحقة إلا بالقضاء على هذه العقبات الذاتية التى تقبع فى عقول أهل الفكر أنفسهم وضمائرهم، والتى تشكل إحدى العقبات الكبرى فى سبيل الإنتاج الإبداعى. إن الفساد العام قد يؤدى، مرةً، إلى إظهار فيلسوف يصارعه ويفضحه ويحتج عليه ويشير إلى طريق الصواب، ولكنه فى العادة لن يؤدى إلى ذلك فى كل مرة، لأن الفساد العام قاهر، وليست القدرات الفلسفية قادرة جميعها على إظهار نفس الصلابة والجهر بالرأى والاستعداد للتضحية بروح الاستشهاد.

(٣) القضاء على معوقات موضوعية

إذا كانت المعوقات السابقة ذاتية، تتصل بمن يصنعون الثقافة المصرية، أو يظنون أنهم فاعلون فى هذه العهود الصعبة، فإنه يقابلها معوقات ثقافية موضوعية، تتصل بخارج الثقافة، إما بالسلطة الحاكمة وأغراضها وإما بالرأى العام وضغوطه.

قلنا إن هدف السلطة الحاكمة فى مصر، منذ محمد على نفسه من بعض الوجوه أى تلك التى تملك وسائل الإرهاب أو الترهيب المادية والمعنوية منها على السواء، كان إخضاع أهل الثقافة لتنفيذ أغراضها وإحالة ميدان الثقافة ليكون مجرد أداة سياسية وليس عالماً قائما بذاته تتوافر له التلقائية والحرية والاستقلال والتوجه الذاتى بدفع من قواه الداخلية فى تفاعلها المباشر مع القوى الاجتماعية ككل. ومن هنا فإن أهم المعوقات الموضوعية للحياة الثقافية الطبيعية هما السيطرة والتوجيه السياسيان من قبل السلطة الحاكمة، ومن خلال أجهزة الدولة، ومن خلال كل جهاز يتسم بشىء من الرسمية. فينبغى إذن أن ترفع الدولة يدها عن الثقافة، من حيث التوجهات، وأن يقتصر دورها على توفير الأدوات الفنية التحتية للثقافة، كالمكتبات ودور المسرح والعروض المختلفة ومعامل الفنانين، ودون قدرة على التدخل السياسى من خلال هذا المنفذ نفسه، الذى ينبغى أن يوضع تحت رقابة شعبية ورقابة أصحاب الشأن أنفسهم، ولكن من جهة أخرى، دون فرصة لتسلط سياسى عليها من جانب تنظيمات سياسية من غير جانب الجهاز الحاكم، لأن للإرهاب والترهيب منافذ ومنافذ.

ولن ندخل هنا فى عرض تاريخى أو تفصيلى لعلاقة السلطة الحاكمة بعالم الثقافة منذ منتصف الخمسينات، ولن نفصل فى أشكال التدخل الحكومى، ما بين غير مباشر ومباشر، وما بين توجيه ورقابة، وما بين حفز وترهيب، ونشير إلى ما سبق أن أثبتناه من قبل حول وسائل السلطة الحاكمة فى قهر العقل، أو تدجينه على الأقل.

ولاشك أن الرأى العام يشكل المصدر الآخر للعقبات الموضوعية ضد الحياة الصحيحة للفكر خاصة وللإنتاج الثقافى عامة، ولكن أمره أهون بكثير، فى المعتاد، من ضغط السلطة الحاكمة. إن الرأى العام كيان معبر عن الأمة حين يكون مالكا لأمره مستقلاً عن الضغوط وعقلانيا، وإن مطلب وجود رأى عام قوى فى مصر لهو من المطالب الدائمة المستمرة منذ عصر محاولة الوثبة (١٨٧٨ ـ ١٨٨٢م)، بل وقبله عند رفاعة الطهطاوى، بل إن محض وجوده هو ظاهرة نادرة نسبيا، ونستطيع أن نقول إنه لم يعبر عن نفسه إلا مرات نادرة جدا منذ الخمسينات، إذا قصدنا بالتعبير ما هو مباشر صريح مقصود منظم، وبالتالى فإن محض كلام الناس فى الحجرات المقفلة ليس هو ما يكون الرأى العام! إن الرأى العام القوى هو الذى يتجسد فى تنظيمات متعددة مختلفة المراتب، ولكنها جميعا لابد أن تتخذ شكل اجتماع الناس على نحو منظم، فى جمعية أو صحيفة أو غير ذلك، ولذلك فإن الرأىَ العام القوى هو الخصم الطبيعى لكل استبداد بالسلطة، لأنه يتحول هو نفسه إلى سلطة اجتماعية كبرى، تستطيع أن تصبح سلطة سياسية فى الوقت المناسب. وانظر إلى تاريخ الحكم فى مصر، منذ إسماعيل، تجد صاحب الحكم يحارب بالضرورة كل وجه وإمكان لقيام هذا الرأى العام القوى، ولكنه لا يغفل عن الحصول على المقابل المزور للرأى العام، على شكل المصفقين أصنافا.

إذن وجود الرأى العام القوى أمر صحى فى مجتمع الحرية، ولكنه يتحول إلى عقبة فى طريق الحياة الثقافية الصحيحة فى حالتين: أن يخضع لتوجيه جهة ما لأجل أغراضها المخصوصة، وأن تكون أحكامه قائمة على غير أساس عقلانى بسبب ضعف تكوينه أو قلة تجاربه، وللرأى العام حياة ونمو وتجارب، أو بسبب حالة طارئة من نوع ما. وهكذا، فإن تربية العقل المصرى على الحرية والروح النقدية والعقلانية هى أسلحة مبكرة ضد التعصب الجماعى وإرهاب الرأى العام الذى قد يشهر أمام رأى أو آخر، أمام مفكر أو آخر. كذلك فإن سلاح التشريع لاحترام الحرية هو سلاح قوى.

لماذا نهتم بإثارة خطر الرأى العام كعقبة موضوعية ممكنة فى وجه الحياة الثقافية الصحية الواجب قيامها من أجل استثارة الإبداع الفلسفى وتشجيع قيامه وانتشاره؟ لأن الفلسفة بطبيعتها تجديد ونظر أصولى على وجه التفرد، إنها بطبيعتها العميقة قلب للأفكار وانقلاب فى طرائق النظر والتقويم، فهى قد تصدم المألوف بغير المألوف، فتكون أبرز من يتعرض لغضب الرأى العام غير المستنير الذى ألف عادات ونظما طوال سنين. وقد عرف تاريخ الفكر المصرى عدة حالات اصطدم فيها فكر جديد بمعارضة من الرأى العام، واختلفت نتائج الصراع بحسب الظروف والعصور، ونشير خاصة إلى قاسم أمين و«تحرير المرأة»، وعلى عبد الرازق و«الإسلام وأصول الحكم»، وطه حسين و«فى الشعر الجاهلى»، وهناك حالات أخرى.

ثالثاً: إيجابيات

وهى عوامل إيجابية لايزال الإطار الثقافى مفتقراً إليها، وزرعها ونشرها وتدعيمها ضرورة، فى ذاتها أولا، ومن أجل المعاونة على قيام الفلسفة المصرية الجديدة كذلك، وقد سبق أن أشرنا إلى بعضها من قبل.

١ـ الإبداع العام هو الإطار الضرورى للإبداعات الخاصة المنتجة الفعالة، والإبداع الخاص، فى الفلسفة أو الفن وما شابه، هو دائما جزء من الإبداع العام، أو قل هو جزء من حركة النشاط الكلى للثقافة، فإن كانت تلك الحركة إبداعية كانت فرص الإبداع الجزئى فى ميدان بعينه أكبر وأكبر (حديثنا هنا تعميمى بالطبع، وهناك من غير شك استثناءات، من مثل حالة ابن خلدون الذى عاش فى عصر ركود ثقافى بوجه عام). فإذا أردنا إبداعا فلسفيا، فلنشجع الإبداع العام.

٢ـ لابد من التأكيد على حب المعرفة والإقبال على البحث واحترام العلم (بالمعنى الأعم للكلمة): إن خط اتجاه المجتمع يسير مع الأسف فى الإتجاه المضاد مع قدوم عصر انتشار الفساد الذى هو عصر «الانفتاح» المزعوم، فلابد من قلب الاتجاه بشتى الطرق، ابتداء من مجهود أصدقاء المعرفة بأشخاصهم إلى النظام التعليمى إلى غيره، خاصة وأن هناك خلفية وجدانية إيجابية بازاء العلم فى تراث المجتمع المصرى. ولن ننتج فلسفة إلا باحترام العلم إلى أقصى درجة والإقبال عليه بكله.

٣ـ ضمان جو الحرية فى المجتمع: لا إبداع فلسفياً بغير حرية، وكل قمع أو إرهاب، على أى شكل وفى أى ميدان كان، هو عائق للإبداع أو لإمكاناته أو لدوافعه على مستويات شتى. والحرية المسئولة كفيلة بتصحيح الشطط، وهو أمر وارد ويكاد يكون طبيعيا، ولكن الحرية وحدها هى التى تخلق من المواطنين شخصيات إيجابية مبادرة وفعالة تحمى الحرية ذاتها من الشطط.

٤ـ التأكيد على انتشار الروح النقدية: وهى تعنى ضد القبول السلبى والخضوع المهين، وتعنى حق كل قادر على عدم القبول بغير دليل، وحقه فى الرفض أو التحفظ أو الاختلاف، ولا تقوم الروح النقدية إلا على أساس من ضمان الحرية، ولموافقة «مشروطة» على موقف خيرٌ من خضوع ظاهرى بغير فحص. والروح النقدية هى الشرارة الضرورية لتفجير أية إمكانية إبداعية فى شتى ميادين الخلق الثقافى، وعلى الأخص فى حالة الخلق الفلسفى الذى يتطلب حس التفرد والوعى بالاختلاف إلى أقصى درجة.

٥ـ تنمية روح الإشكال: تتميز مراحل الركود الثقافى بسيادة شعور عام بأن كل شىء مفسر، وهو ما سميناه «بالوضوح الكاذب»، أو جانب منه على الأقل، بينما نمو الفكر والمعرفة وشتى جوانب الخلق الثقافى لاتتم إلا بإثارة تساؤلات جديدة ومستمرة، وهو ما نسميه بتنمية روح الإشكال، أى الإهتمام بالسؤال أكثر من الحرص على الإجابة. ولن يتوافر هذا إلا بتشكيل مناسب لنظام التربية

وبتوجيه مخصوص للنظام الإعلامى فى المجتمع، والناظر فيما يسمى «بأجهزة الإعلام»، وهو تعبير فيه ما فيه من نغمات بوليسية ويشى بروح التسلط والاتجاه «الشمولى» فى توجيه المجتمع، يجد أن «إنتاجها» يسير فى الخط المضاد تماما لتنمية روح الإشكال، لأنه يريد أن يوحى، أن كل شىء على التمام.

٦ـ تنمية روح التوتر الفكرى: ونقصد به، استمراراً للمسألة السابقة، أن يكون المنتجون الثقافيون على حال دائمة من الانتباه واليقظة والاستعداد لتلقى الجديد ولإعادة النظر الدائمة فى المواقف المستقرة (نسبياً)، وتنمية هذه الروح هو شرط لكل إنماء فى الفكر والمعرفة، وعلى الأخص فى الفلسفة، فنحن نريد عقولاً تفكر على الدوام وتعيد النظر، بل وقادرة على استكشاف مجاهل لم تخطر على قلب بشر. إن التوتر الفكرى وروح الإشكال والحس النقدى وممارسة الحرية كلها أمور تتسلسل وتترابط، ولا قيام للفلسفة إلا بها وعلى أقصى درجة.

٧ـ تنمية روح الجسارة: وهنا ننتقل من اتجاهات عقلية إلى أخرى تتصل مباشرة بالسلوك والتنفيذ، فلا يكفى أن أصل إلى فكرة فريدة، وهى بحكم التعريف تختلف عما عند البشر، بل يجب كذلك أن تكون عندى القدرة على إعلانها، وهو ما شرطه الجسارة، التى تفترض الوعى بالخطر وقبول المخاطرة معاً: خطر مخالفة التقليد ومخاطرة أن يرفضك الرافضون، وانظر إلى قاسم أمين وطه حسين وعلى عبد الرزاق وتجاربهم، حالات قصوى على ما نقول.

٨ـ تنمية الانتباه إلى الصيرورة التاريخية: أو قل الحس التاريخى. وهذا الشرط ليس لازما وحسب، إيجابا، لتأكيد الحاجة إلى الخلق الفلسفى الجديد، لعصر جديد بل لثقافة جديدة بكاملها، بل وكذلك، سلبا، للقضاء على وهمى الواحدية الغربية وإيجابية الماضى نموذجا للحاضر، وهما الوهمان المؤديان إلى الضياع فى الغرب والضياع فى الماضى. إن الإنسان كائن زمانى بالضرورة، ألا يكون من الطبيعى إذن أن يصطبغ كل ما يفعله، وكل وسائله الإدراكية، بطابع الزمان؟ إن الحس التاريخى وحده هو القادر على إدراك الفروق بين المفكرين وبين العصور وبين الثقافات، وبغيره يصير أى شىء ككل شىء، وهو وهم ساذج.

٩ـ تنمية إرادة التغيير: إن التغيير هو نتيجة إدراك المختلف ويقوم على أساس من شتى الاتجاهات العقلية التى تعرضنا لها، ولكنه انتقال إلى ميدان العمل الفعلى بعد مرحلة التصورات والاستعدادات. والتغيير الذى يعنينا هنا يتجسد فى الإنتاج الفعلى لتنظيمات فلسفية، وذلك مقدمة إلى تغيير فى الثقافة كلها وفى المجتمع كله. ولا عمل بغير إرادة، فعلى الفيلسوف الجديد أن يتسلح بإرادة التغيير إلى أقصى حد، وأن يحرض عليها، وخاصة حين يكون من فلاسفة الاقتراح (فى مقابل فلاسفة التفسير).

١٠ـ التعويد على احترام الوقائع: ربما يظهر وكأن فى هذا المقترح ما يعارض سائر المسائل السابقة، ولكن الأمر ليس كذلك. لأن احترام الوقائع لا يعنى الخضوع لها والتسليم بسلطتها، وخاصة فى حالة الوقائع الثقافية، وهى ذات طبيعة معنوية فى الأغلب. إنما احترام الوقائع جزء لا يتجزأ من التكوين العقلى السليم، أى الصحيح (فى مقابل المريض)، وهو الأساس الضرورى لحس الانتقاد، والواقى من شطط المغالاة فى الرفض، وهو على كل حال من جنس احترام الحقيقة، وهى المبدأ الأعلى. وما ذكرنا هذه المسألة إلا لأن العقل المصرى صار يراد له، منذ خمسة وثلاثين عاما من الآن، وعلى التدريج وعلى أنحاء شتى، ألا يدرك الواقع كما هو، بل كما يصبغ على نحو ما يحب المتحكمون. فأصبح لا يدرك إلا صوراً مزيفة وخيالات كاذبة، وأصبح يأخذ كمسلمات واضحة أكاذيب صريحة، سواء فى ميدان التوجه القومى وتعريف الذات أو فى ميدان السياسة أو الاقتصاد أو العلاقات الخارجية، وكثيراً ما يعلم الجميع، الكاذبون والمكذوب عليهم، أن الأمر وهم وأنه يناقض أحوال الحياة اليومية الفعلية، ولكن وصل الأمر إلى درجة تبلد الأذهان فتظهر الموافقة وتستبد إرادة الكذب فتتمادى، فأصبحت الوقائع فى واد وما يقال ويكتب فى واد مختلف تماما. إن احترام الوقائع لا يعنى وحسب الإقرار بها، ولكنه يعنى كذلك رفض الإقرار بغير ما هى عليه. إن احترام الوقائع، إيجابا وسلبا، يوفر الطريق الملكى نحو الصدق، وهو من خصائص الفيلسوف الأولى. -

١١ـ تنمية القدرة على التجريد: وقد سبقت لنا الإشارة إلى أهمية هذه القدرة، ونعنى بها القدرة على التفكير برموز عقلية (ومنها التصورات) بغير الارتكان إلى الجزئيات المتعينة. ولاشك أن الفلسفة هى أعلى أشكال الإنتاج الفكرى والعلمى تجريداً (مع الرياضيات). ولن يمكن تكوين فلاسفة كُثّر إلا بالتمكين لهذه المقدرة من خلال التوجيه المناسب لنظم التعليم وتوجيه طرائق التعبير اللغوى

(إن أمكن هذا التعبير):

١٢ـ «إعادة خلق» اللغة العربية وهو ما يتصل بالسابق على الفور، وسبق آن أشرنا إليه، ونقصد هنا إعادة الخلق معنى على الأخص، أى بوضع «نبيذ» جديد فى الأقداح القديمة، ولن نخلق فلسفة جديدة حقا إلا باصطلاح جديد وبنبذ المعانى القديمة التى تعوق اللغة عن أداء الجديد من الأفكار والنعبر عن الجديد من التوجهات والحساسيات.

رابعاً: عوامل موضوعية

نقصد دائما بالعوامل «الموضوعية»، فى سائر هذه الدراسة، ما يكون متصلاً بأمور خارجية، أو مادية، سواءٌ فى هذه الأمور أن تكون أشياء أو نظماً أو إجراءات. وهناك من هذه العوامل ثلاثة تجدر الإشارة إليها أكثر من غيرها فى هذا المقام.

رغم تأكيدنا على الذاتية والإبداع، فإننا نعترف بالوقائع في نفس الوقت، ونسلك على أساس من توجه الإبداع ومن حس الواقعية معاً. والواقع الآن هو أن الحضارة الغربية هي التي تحوز أكبر كم من المعارف، بما في ذلك عنا نحن أنفسنا (ومن عجائب العصر أن هيئات الأمم المتحدة أقدر على الحصول على إحصاءات التعليم والاقتصاد في مصر من المصريين أنفسهم!)، وتملك أقوى تنظيم لجمع المعارف وتنميتها وحفظها، فضلاً عن الاستفادة منها. والواقع الآن، أيضا، أن التداخل بين الثقافات أصبح أمراً مفعولاً، ولا سبيل إلى الرجوع عنه، حتى وإن أردنا، وأدى هذا التداخل، فيما أدى، إلى ثروة هائلة سريعة التكاثر في المعارف والمناهج في شتى ميادين البحوث. لهذا وذاك، لابد أن نكون قادرين على نقل الكم الهائل من المعارف، في الحضارة الغربية وغيرها، إلى اللغة العربية، ولابد من وجود جهاز مركزي، على مستوى مصر أولاً، وعلى مستوى العالم العربي ثانيا، من أجل هذا الهدف، دون افتئات على المبادرات الفردية والفئوية، بل مع أخذها في الاعتبار وتنميتها ونشير أولاً إلى أن هذا النقل لابد أن يكون انتقائياً، لأن المتكرر في المنشورات كثير، ولكنه ينبغي أن يبتعد عن سيطرة جهات الاختيار والرفض ابتداء من الاعتبارات الأيديولوجية، ومن جهة أخرى فربما يساعد ويناسب أن نميز بين مستويين في جمهور المعروض أمامهم الإنتاج الأجنبي: جمهور المتخصصين والعلماء، والجمهور العادي الواسع.

ونشير ثانيا إلى أن مفهوم «النقل» كما نستعمله هنا لايساوي مفهوم «الترجمة»، كما عرف تقليديا إلى اليوم، بل هو أوسع منه لأنه يضم وحدات المعارف إلى جانب مناهج تحصيل تلك المعارف، على أن ننتبه إلى أن وحدات المعارف بذاتها أمور محايدة، أما المناهج فهي ليست محايدة إلا قليلاً، ولذلك ينبغي نقلها دائما نقلاً نقديا، أي مصحوبا بالإشارة إلى ظروف نشأتها وارتباطاتها بالثقافة المأخوذة منها وبعصر هذه الثقافة وباحتياجاتها، وكذلك بالإشارة إلى المناهج السابقة التي تأتي المناهج الجديدة لتحل محلها أو تعارضها أو تكملها، فالبنيوية مثلاً، التي ازدهرت موجة رائجة في كثير من جوانب الدراسات الإنسانية في الغرب في الخمسينات والستينات، ليست منهجا علميا «محايداً»، بل هي ترتبط أوثق ارتباط بتطور الحضارة الغربية في القرن العشرين الميلادي، وتقوم على أسس فلسفية وثقافية لا تخص إلا الغرب، وساذج من يظن أنها «منهج لكل العصور ولكل الأماكن». ونشير ثالثا إلى أن المنقول ينبغي ألا يؤخذ وكأنه أمر مفروغ من صوابه، سواء على مستوى المناهج كما أشرنا في الحال، أو على مستوى وحدات المعارف كذلك، بل ينبغي النظر إليه على أنه «مادة خام» بين أيدي ثقافتنا الجديدة وعلمنا الجديد، لأننا لابد أن نبني علماً جديداً في شتى الميادين يتفق مع مبادىء ثقافتنا الجديدة، وربما نعرفه، أي ذلك المنقول، لا لشيء إلا لنعرفه وحسب، دون أن نختار استخدامه. هذا هو العامل الأول: ضرورة نقل معارف الغرب وغيره من الثقافات على نحو شمولي

العامل الثانى يلى سابقه ويكمله، ونقصد به ضرورة السيطرة على طوفان المعارف، التى نصل إليها بأنفسنا والتى ننقلها عن غيرنا ونقصد بالسيطرة هنا إدخال شتى المعارف فى النسق الثقافى العام الذى سوف نختاره. ذلك أن وحدة معرفية ما لا تريد، إن أخذت بذاتها، عن أن نكون مجرد مادة لامتعينة، حتى يأتى عليها «التفسير» بعد الفهم والإدراك. والتفسير دائما ثقافى، وبالتالى فلسفى بالمعنى الأعم، أى أصولى، أى متصلاً بأصول قريبة أو بعيدة لا مندوحة عنها من أجل إدراك أهمية الوحدة المعرفية المعينة ومكانها ودلالتها فى النسق المعرفى أولاً ثم فى النسق الثقافى ثانيا. إن نظرة إلى وضع الثقافة العربية اليوم، ومنها الثقافة المصرية بالطبع، شاهد على مدى الاضطراب والتشتت وعدم الاستقرار الذى عليه العقول. إن العلة وراء هذا هو أنه ليس لدينا بعد النسق الثقافى، ولأنه ليس لدينا بعد من وراء ذلك النسق الفلسفى، الذى نضع فيه الأفكار والمعارف لتصبح من بعد ذلك «ذات معنى». إن الثقافة، وإن الفلسفة، هى واهبة المعنى.

العامل الثالث هو ضرورة توافر أقصى قدر ممكن من المعارف أمام عقولنا، وألا تمنع عن عقل ونظر، فينبغى توافرها للجميع. وإن منظر استغلال بعض التجار الجشعين، فى بيروت وعند عملائهم فى القاهرة؛ لسوق الكتاب ورفع سعره رفعا فاحشا لحافز على تنظيم الأمر، وعدم تركه للمبادرات الخاصة، وهى لا تبالى بمصالح المجموع ولا بالمصالح العامة الوطنية. على أن العامل الذى نحن بصدده يتعدى مثل هذه الحالة الجزئية ليؤكد على المبدأ العام، وهو مبدأ دستورى وأصولى فى حقيقته: إن حق المعرفة، وبالتالى الحق فى الوصول إلى مصادر المعرفة بيسر وأمن، من حقوق الإنسان اللصيقة بحريته وبكرامته معاً.

إن اتساع مدى المعارف المتاحة أمام أعضاء الثقافة الجديدة، وتوافرها والسيطرة عليها، كلها عوامل تمس العمل الفلسفى مساً مباشراً، وهى أمور لا يستطيع الفيلسوف أن يوفرها لنفسه بنفسه فى معظم الأحوال، لأنها تتطلب تنظيماً اجتماعيا ثقافيا واسع القدرات. فهى جميعا عوامل ثقافية يساهم توافرها فى توافر التربة الحسنة للفلسفة القوية، نشأة وازدهاراً وانتشاراً.

الفصل الثالث

شروط تتعلق بالفلسفة من الداخل

نعالج فى هذا الفصل أموراً تتصل بالمنهج على نحو أو آخر، تحت عنوان «منهجيات»، وأخرى تتصل بشخص الفيلسوف الأصولى، تحت عنوان «ذاتيات»، وأخرى تتصل بموضوعات البحث الفلسفى ومواده تحت عنوان «موضوعيات»، ونتحدث أخيراً عن بعض الشروط العملية المساعدة على حسن أداء النشاط الفلسفى، تحت عنوان «شروط عملية».

أولاً: منهجيات

المنهج هو طريقة السير على الطريق، أو هو قواعد هذه الطريقة، ولكننا نقصد بالمنهجيات هنا، إلى جوار هذا المعنى وذاك، أموراً تتصل بهما من قريب، وإن لم تدخل فيهما مباشرة وتحديداً، ولكنها ذات تأثير على الطريقة أو على قواعدها، من حيث إنها أمور تهيىء وتساعد أو تعوق وتعرقل، فننبه إلى الأولى للتزكية، ونشير إلى الثانية للتحذير. ونقسم الحديث أقساماً ثلاثة: توجهات وسلبيات وإيجابيات.

(أ) توجهات

١- من أين تبدأ الفلسفة المصرية الجديدة؟ هذا السؤال خطير، وهو يوضع على مستوى تأمل الفيلسوف، وعلى مستوى البحث الفعلى أو الإجرائى، وعلى مستوى عرض نتائج البحث. ولا شك أن المستويات الثلاثة متداخلة، وخاصة الأولين، ولكننا نقصد على الأخص المستوى الثانى، مستوى البحث التفصيلى المنظم، الذى هو نتيجة لاختيار ترتيب معين فى تقديم موضوع على موضوعات آخر، أى نتيجة للتأمل العام للفيلسوف، وهو الذى يتحدد مادياً على هيئة عرض منظم من بعد استيفاء شروطه. وقد سبق لنا أن أشرنا من قبل إلى وجوب التمهيد العام للفلسفة المصرية الجديدة بمذهب فى التاريخ والحضارة، فهذا عمل تمهيدى ضرورى للنظر من بعد ذلك فى عرض أصول الوجود والمعرفة والتجربة الإنسانية فى شمولها.

إن هناك بدائل ثلاثة للإجابة عن هذا السؤال الجوهرى: فإما أن نبدأ من نظام موجز يضم كل شيء ثم يفصل، وإما أن نبدأ بتحديد المنهج الفلسفى المختار مع ما يتصل به من مسائل لعل فى مقدمتها مسألة الاصطلاح الفلسفي، وإما أن نبدأ برؤية جوهرية قوية واضحة فى خطوطها الكبرى ولكنها تفتقر إلى التفاصيل ولا تستطيع بطبيعتها أن تغطى كل الميادين.

إن للبديل الأول ميزة الوضوح وإنارة الطريق، ولكن يعيبه أنه قد يؤدى إلى نتائج متسرعة، لأن صنع الفلسفة المصرية قد يستغرق عمرا بأكمله، إن رعت العناية الفيلسوف صاحب المستولية

وأصابة الحظ السعيد وسط دواعى التشويش والإحباط ومباعث الاضطراب ومصادر إضاعة فرص التركيز وسداد النظر والمثابرة، بل لعلها على الأصح مهمة أجيال، إما على هيئة إعدادات متتالية حتى تنمو الثمرة عند من يختاره الوقت ويؤهل نفسه ويتقدم، وإما على هيئة مشاركات تتكامل حتى تصل إلى تركيب شامل منها على يد فيلسوف صاحب نظرة تأليفية. بعبارة أخرى: إن نظام الفلسفة المصرية هو نتيجة وخاتمة مطاف على الأغلب، وليس نقطة انطلاق. ولكن الواقع أثرى من كل تقدير، فقد يخرج عقل قوى صاف اطرح القشور وتعدى العوائق ونفذ إلى لب الأمور، فيقدم لنا، ومن البداية، اقتراحا بنظام أساسى للفلسفة المصرية.

أما البديل الثانى، فإنه البديل المنطقى، لأن تهيئة المنهج وإعداده وتأسيسه عمل هام يضع الفلسفة الجديدة علىأقدام قوية، بالاضافة إلى أنه لا يزال من أعمال الإعداد والتهيئة، وهو ما يتيح فرصا أكبر للتأمل والتدبر عند الجماعة الفلسفية، حتى تكون النتائج والاختيارات أوثق وأوثق. ولكن هناك، فيما يبدو، عقبة كبيرة: ذلك أن اختيار منهج فلسفى أمر شديد الصلة باختيار المذهب الفلسفى، بالإضافة إلى أن عدم وضوح الاتجاهات الأساسية المذهبية قد يخلى الطريق أمام الظن الساذج بأن اختيار المنهج إنما يكون بين البدائل المعروفة: ما بين مناهج التفلسف الغربى على امتداده، منذ اليونان، وبين طرائق النظر التفلسفى عند متفلسفة الثقافة الإسلامية (إن كان لهم بالفعل منهج فلسفى بالمعنى الحق، لأن «إرادة» التوفيق بين العقل والنقل أمر غير فلسفى، وفعل التوفيق فعل لافلسفى). وهكذا فإن اختيار المنهج الجديد، لأننا نريد منهجاً فى النظر الفلسفى يكون جديدا بالفعل، لن يتم إلا مع وجود رؤية واضحة عن المضمون الفلسفى الجديد نفسه. إن المذهب يصنع المنهج. وقد يكون المذهب مفصلاً أو يكون مجملاً، بل جنينياً، ولكنه موجود على كل حال. وقد يكون المنهج موعىً به مستقل التشكل، وقد يكون ضمنياً يعيش لصيقا بالمذهب.

يبقى البديل الثالث، أى أن نبدأ من «رؤية جوهرية»، مجملة ولكنها شاملة، توضح الطريق ولا تغلقه أمام التغيير، ترى الكل وتترك التفصيلات للتدقيق على مدى السنين. ولربما كان هذا البديل هو الأقرب إلى طبائع الأمور فى عالم الحياة، وقيام الفلسفة المصرية الجديدة عمل من أعمال الحياة، فكأنها كائن يولد وينمو، فيه سمات الوراثة وفيه اتجاهات التجديد، يتعرض لخطر الأمراض الوراثية ويكافح للانتصار عليها وعلى عقبات البيئة، بأنواعها، ويسعى من وراء ذلك كله إلى البلوغ والتمكن وإنتاج الازدهار. فالكائن الحى يبدأ كلاً مجملاً، فى جنين ومولود إلى غير ذلك، لتتضح سماته شيئاً فشيئاً. ولربما كانت الرؤية الجوهرية الإجمالية أعظم خطرا وأجل شأنا وأكثر فائدة وإخصاباً من نظام مفصل يفتقر إلى إبراز قوة الرؤية الجوهرية ونفاذها، بسبب تركيزها الشديد ذاته، فالرؤية الجوهرية تمتاز كيفاً، والنظام المفصل يمتاز كماً، وما أفضل البناء الكبير توجهه فكرة نفاذة. والبدء من رؤية جوهرية فيه ما فيه من ميزات البدء من نظام والبدء من منهج معاً، فهو إنارة

وتأسيس، وشمول وخطة، وتوجيه وحرية معا. أخيراً، فإن مثل هذا الابتداء يتيح الاستفادة إلى أكبر مدى من ميزة التعددية الفكرية، والفلسفية، فإن القادرين على تقديم رؤى جوهرية أكبر عدداً، فيما يفترض، من القادرين على تقديم نظم مفصلة، كما أن تقديم أمثال هذه النظم المفصلة قد يقضى على بعض امكانات حرية الحركة فى العقل المصرى الجديد، عن طريق وهم الاكتمال أو عدم الحاجة أو الاحباط. فما أحوجنا إلى رؤى جوهرية متعددة تقترح على الجماعة المفكرة وعلى عقل الأمة، فيكون الاختيار عن روية والاستقرار على شيء أسس تأسيساً قوياً. أخيراً، وليس آخراً، فإن البدء من رؤية جوهرية هو الأيسر والأقرب، فوق شدة فعاليته على المدى البعيد وذلك القريب.

٢ـ الرؤية الجوهرية هى رؤية للكل، ولكن فى إجمال ونفاذ معاً. ونظن أن أشد ما تحتاج إليه الفلسفة المصرية الجديدة، بل الثقافة المصرية وتلك العربية من بعدها، هو إدراك الكل، كل كل شيء: إدراك التاريخ فى كليته، وإدراك الحاضر فى كليته، وإدراك المستقبل فى شتى مناحيه احتمالاً وإمكاناً. إدراك الوجود فى كله، إدراك المعرفة فى كليتها، إدراك الإنسان فى كله. الكل ضد الجزء. والتجزئة عدو كبير للعقل المصرى الجديد، لأنها تعنى عدم اعتبار القائم، لعدم إدراكه، وعدم الانتباه إلى تأثيره. انظر إلى مصر فى أوقات قوتها تجد نظرتها كلية، وانظر إليها فى أوقات ضعفها وهوانها على الدنيا تجد نظرتها مجزأة. وهكذا كانت، على النحو الأخير، بعد سنة ١٩٦٧م، وحانت فرصة نادرة لكى تعود إلى حال قوتها بعد العبور الإبداعى فى سنة ١٩٧٣م، ولكن الغرب انتصر وأجهض هذه الفرصة وعدنا إلى النظرة الجزئية، فى كل شيء: أو لم ينجح الغرب فى أن يجعل همنا الشاغل هو تدبير قنطارين من القمح من أجل الغد الأقرب؟ وهكذا كذلك فى ميدان الثقافة، وميدان الفكر: فانظر إلى طه حسين تجده صاحب مشروع شامل، وانظر إلى جهود من برزوا منذ الستينات، تجد أفضل إنتاجهم جزئى النظرة محدود الميدان، لأسباب وأسباب، ولكن الواقع يبقى هو الواقع (وقد يستثنى البعض التوجه الدينى من هذا الحكم، وإن كان يمكن التحفظ على إطلاق صفة الفكر والمفكر على الإنتاج الدينى المعاصر وممثليه).

إن إدراك الكل هو وظيفة جوهرية من وظائف الفلسفة، لأن الفلسفة أصول وتأصيل، والأصول هى جوهر الكل، وكل الكل فى الأصول. ولذلك فإن الفيلسوف المزعوم الذى لا يتجه إلى كل الوجود والمعرفة والإنسان ليس هو بذى اعتبار كبير. إن الفيلسوف المحيط بالكل على نحو أكثر شمولاً وأكثر إحكاماً هو الفيلسوف الحق، وهو بالقياس إلى غيره الفيلسوف الأعلى. وحتى حين يتناول الفيلسوف مسألة جزئية، ولتكن الأخلاق أو الفن، فإنه يتناولها تناولاً كلياً، بمعنى الإحاطة بها فى سائرها والغوص إلى كل أصولها، وكذلك بمعنى تناولها فى إدراك واع بعلاقاتها مع الكل الأكبر فالأكبر من دوائرها. وهنا يتضح، مرة أخرى، أن شكل المقالة، ذات الصفحات المعدودة على أصابع

اليدين أو أقل، لا يمكن أن تصلح لتقديم التأمل الفلسفى، لأنها هى مرآة النظرة الجزئية التى قد تتسع فتظن الكل فى الجزء، وتعامل الجزء وكأنه الكل أو كل.

إن إدراك الكل والوعى به ليس فقط من شرائط التناول الفلسفى، بل لعله من شرائط كل إنتاج عظيم، فى الفكر أو فى الفنون، فى الاقتصاد أو فى السياسة، وذلك على مستوى التصور ومستوى الفعل كليهما. فانظر إلى كل عظيم فى ميدانه تجده على وعى حاد بعلاقة هذا الميدان بالكل الأكبر فالأكبر، حتى لتستطيع استخراج مواقف من كل نوع لهذا العظيم متضمنة فى إنتاجه المخصوص. فانظر إلى محمد على وإلى رفاعة الطهطاوى وإلى عبدالله النديم وإلى الشيخ محمد عبده وإلى سعد زغلول وإلى مختار، وإلى من تختار من أصحاب العظمة الحقة، تجد كلاً منهم مخصوصاً فى باب أو أكثر، ولكنه يملك الرؤية الشاملة ويدرك علاقات ميدانه مع بقية الميادين، وأحياناً ما يندفع إلى غير ميدانه حين يكون ذلك على علاقة جوهرية معه، أو يرى أنها كذلك. لهذا، فإن الدعوة إلى الاهتمام بالكل، أى بالنظرة الكلية كمبدأ منهجى فى التناول، إنما هى دعوة إلى الجميع، حتى الطفل وهو يرسم على صفحته مطالب بإدراك صفحته فى كلها والوعى بفكرته فى شمولها والانتباه إلى إصبعه وقلمه والمنضدة.

٣ـ ونعود إلى السؤال: من أين تبدأ الفلسفة المصرية؟ لنفهمه فهماً جديداً، ولنجيب عليه إجابة جديدة. لنفهم هذا السؤال على أنه يعنى: هل تبدأ الفلسفة الجديدة من فيلسوف ما من فلاسفة الغرب فى القرن العشرين الميلادى مثلاً، أو من أحد فلاسفته فى القرن السابع عشر الميلادى، أو من أرسطو، أو من أحد من المتفلسفة الإسلامية؟ أم من غير هؤلاء جميعاً؟ لقد وضعنا السؤال، فى صيغته الجديدة هذه، لا لأنه الوضع الذى نأخذ به، بل لأنه وضع بعض المعاصرين بالفعل: فقد قال بعضهم: لنعد إلى ابن رشد، وقال آخر بل لنبدأ من أرسطو، وسارع ثالث: إن ديكارت هو خالق الفلسفة الحديثة، فهو رأس العصر الحديث، واندفع آخرون إلى ماركس أو إلى برتراند رسل أو إلى الواقعية الجديدة بأشكالها أو إلى الوجوديين أو إلى هسرل، أو إلى غيرهم من أسماء سولتها لهم أوهامهم.

إن إجابتنا على هذا السؤال فى وضعه الجديد هى: لن نبدأ من أحد، فى الغرب أو الشرق، فى الحاضر أو فى الماضى، بل من الوجود ومن أنفسنا. لن نبدأ من أحد آخر، لأن أى أحد آخر ينتمى إلى ثقافة مغايرة، أو ثقافة انقضت حياتها، وكان يعبر عنها هى وعن أهلها، بما فى ذلك من ينتمون إلى تراثنا وإلى أهلنا. نحن ثقافة جديدة تماماً. إذن، فلنبدأ من الوجود ذاته. وذلك لسببين: الأول هو أن الوجود، ونقصد به هنا كل المعطيات التى تأتينى من خارجى، هو الموضوع الحق للتفلسف، وليس أقوالاً عنه، خاصة إذا كانت أقوال قوم ثقافة أخرى أو انقرضت وصارت تاريخاً. إن الوجود هو المنبع والأصل، فلنذهب إليه مباشرة. هذا هو السبب الأول. السبب الثانى هو أن التجديد والإبداع لا

يكون إلا بالعودة إلى الأصل، فمن ذا الذى سيبلغ فى الإبداع شأوا وهو يجعل غايته تفسير رأى لماركس أو لهيدجر أو السير على طريق هذا أو ذاك أو غيرهما؟ إنه لن يكون إلا واحداً من الأتباع، والأغلب الغالب أنه سيكون تابعاً من الدرجة الخامسة، لأن الأتباع فى الغرب كثر، وهم أهل الدار. إن الوجود هو الأصل، وكلمتنا هى: عودة إلى الوجود.

هل العودة إلى الوجود ممكنة؟ هل لقاء النبع الأصلى لقاءً جديداً تتحقق فيه براءة النظرة أمر ممكن فى الواقع؟ هل سأذهب إلى الوجود خالى الذهن تماماً؟ وأين تذهب ملايين الوحدات المعرفية التى فى رأسى، والتى قسم منها لايستهان به يخص الحضارات السابقة، ما يخصنى منها وما لايخصنى، وما أثمرته من أفكار وإنتاج فى شتى مجالات الثقافة؟ هل سأذهب إلى الوجود خالصا مخلصا بينما فى رأسى أفكار لاهوت منف عاصمتنا القديمة وأفكار إخناتون ومواقف ابن رشد وابن خلدون وآراء أفلاطون وأرسطو وديكارت وهيوم وكانط إلى ياسبرز وسارتر؟ إن هذه المعارف فى رأسى، ولن أستطيع التخلص منها، لأن وجودها أمر واقع. فكيف تكون إذن هذه الدعوة إلى الاتجاه مباشرة وخالصاً إلى الوجود؟

مفتاح الإجابة والحل يقوم فى مفهوم منهجى ذى أهمية عظيمة نرى أن يكون فى مبتدأ قواعد بناء ثقافتنا الجديدة فى كل ميادينها، وليس فى ميدان الفلسفة وحسب: ذلك هو مفهوم «الصفر المنهجى». لن نستطيع التفصيل فى هذا المبدأ الهام فى هذا المقام، ولكننا نكتفى بالقول إن علينا أن نسلك «وكأننا» لا نعرف شيئاً من آراء الآخرين وكل السابقين، و«كأننا» نرى الوجود لأول مرة. فإننا نبدأ من الصفر، لكنه ليس الصفر الواقعى، بل الصفر «المنهجى»، أى ذلك الذى نصطنعه اصطناعا ونفترضه افتراضاً. هذا المفهوم المنهجى ليس جديداً إلا فى صيغته التعبيرية، لأنه قائم ونافذ فى عمل كل جهد إبداعى، فقد اجتهد ابن خلدون فى أن يفترض وكأن أحداً لم يكتب التاريخ من قبله، واتجه إليه وكأنه أول من يتجه إليه، فرأى ما رأى، واجتهد مختار فى أن ينسى، أو يتناسى، كل ما تعلمه فى مدرسة الفنون الجميلة بالقاهرة وعلى يد معلميه فى باريس، بل وكل ما أنتجته يداه هو نفسه وهو بسبيل التدرب هنا وهناك، فلما تحرر من ثقل ما كان يعرف انطلق ليجد طريقه، وليخرج «نهضة مصر» و«سعد زغلول» وفلاحاته المصريات الخالدات. إننا ثقافة عطشى إلى المعرفة، معرفة كل شىء، عن أنفسنا وأهلنا وكل الآخرين، ولكننا نبدأ من جديد تماماً، مستعينين بتصور «الصفر المنهجى»، لنرفع عن كاهلنا ثقل الآخرين وثقل الماضى، كل الماضى. وأنت أيضاً أيها الفقيه، ويا أيها المتكلم الأصولى، انزع عن كاهلك كل أثقال أبى حنيفة والشافعى، وآراء المعتزلة والاشاعرة، واتجه إلى الوجود خالصاً مخلصاً، ووجودك أنت، أى منبعك والأصل لأبحاثك، هو القرآن والثابت الصحيح من السنة، ولتفعل وكأنك تنظر فيهما وتفهمهما لأول مرة، مستخدماً نظراً جديداً ومصطلحاً جديداً فى ثقافة جديدة فى وقت جديد. وكذلك أنت أيها الشاعر، وأنت أيها المصور، وأنت أيها القانونى، وكل فى ميدانه.

٤ـ لكم ظهر مما سبق أن نقطة البدء ذات آثر حاسم وأهمية عظيمة فى حسن النظر وحسن العمل على السواء، فيما نحن بصدده وفى كل شيء على الإطلاق. ونثلث بالحديث عن معنى ثالث لنقطة البدء، وميدانها هو ميدان إجراء البحث الفلسفى فى مفهومه الدقيق، ونضع هذا الأمر على النحو التالى: إن كل بحث يبدأ من إشكال، فلابد من حسن وضع المشكلة على أفضل وجه والحسن المقصود هنا حسن فى الصياغة وحسن فى التدقيق وحسن فى إصابة الجوهرى والإغضاء عن العرضى، على السواء. إن وضع السؤال لا يقل أهمية، بل يزيد أحياناً، عن الوصول إلى إجابة. إن فى صياغة المشكلة نصف جهد حلها. السؤال هو محرك البحث، هو موجهه، وهو المخصب الذى يحمل فى داخله، من وجه ما، خلاصة النتيجة.

تطبيقاً لهذا المبدأ المنهجى ينبغى أن نهتم أعظم اهتمام بوضع أسئلتنا وبصياغة مشكلاتنا. ونستطيع أن نقول إن العقل المصرى لم يحسن إلى الآن صياغة مشكلته: فحينا يظن أنها فى بعده عن نموذج الغرب، وحينا يظن أنها فى بعده عن نموذج التراث، وقد آن له الآن أن يعى أن مشكلته هى أن يحدد لنفسه من جديد وابتداءً نموذجه هو فى الفكر والثقافة والحضارة فى لقاء مع الوجود مباشرة. بعبارة أخرى، فإن المشكلة هى: كيف يصبح هو هو؟ وكذلك الحال على مستوى البحث الفلسفى فقد ظن القائمون عليه حينا طويلاً من الدهر، ولا يزالون، أن مشكلة الفلسفة فى مصر هى نقل كلمتين عن الأنموذج الغربى، ثم خرج عليهم من يقولون: بل فلنحيى ما كان يقول الفلاسفة الإسلاميون، ولست أدرى إن كانوا يدرون ما هم قائلوه، وهم فى خلال هذا كله يخلطون جميعا بين الثقافات، ويخلطون بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة، ويخلطون بين المعاصرة والتأين، وينسون فى كل الأحيان قلب مصر وعقل مصر، فى الآن والأمس والماضى على السواء. فمن منهم اهتم بتاريخ الفكر المصرى الحديث؟ ومن منهم حاول تتبع مساهمات مصر فى الحضارة الإسلامية المشتركة؟ وكم منهم يعرف شيئاً، ولو سريعاً، عن مصر حين كانت مصر جوهرة الدنيا وفريدتها؟

إن على الفلسفة المصرية الجديدة أن تبدأ بتحديد مشكلاتها التفصيلية فى ظل تحديد أول لمشكلتها الأساسية: هل تريد أن تكون أو ألا تكون؟ هل تكون ناقلة تابعة أم تكون ذاتها؟ هل تذهب إلى أقوال الآخرين والسابقين أم إلى الوجود؟

٥ـ يلمح القارئ من خلال ما سبق عظيم اهتمامنا باحترام الذات، وهو مبدأ مباطن للتوجهات المنهجية الصحيحة، وقد أشرنا من قبل إلى أنه لا إبداع من غير احترام للذات، ونكتفى هنا بهذه الإشارة.

٦ـ إن من احترام الذات عدم الخضوع لرأى لأن سلطة خارجية قالت به، وكفى. إن احترام الذات يوجب ألا أقبل بشئ لا أكون قد تأملته وفحصته وقلبته على وجوهه ووجدت جانب الصواب فيه أقوى بكثير من جانب الخطأ. إننى مسئول مباشرة عن كل آرائى، فلن أتبع أحدا إلا بعد

التيقن من أسبابه، حتى تصير أسبابى أنا، فيكون الرأى رأيى على وجه الابتداء. ولكم خضع العقل المصرى لتوجهات نزلت عليه من خارجه، من سلطة أو أخرى، فى العقود الثلاثة الأخيرة، حتى أصبح وقد تعود على الاتباع، وأصبح مجرد مخزن للتوجيهات، إلا عند من رعى واجب احترامه لنفسه. إن الشر الفلسفى الأكبر هو إهمال الحقيقة، والطاعة والاتباع هما المظهر الأخر لإهمال الحقيقة. إن مسئوليتى عن الحقيقة مسئولية شخصية ومباشرة. لن ينقذنى من المساءلة أن أقول: اتبعت فلانا، أو أجبرت على اعتناق كذا. الحقيقة فوق كل شئ. هى فوق الحياة، لأن الحياة على غير الحقيقة هى والعبودية سواء، والعبودية موت على الحياة الظاهرة. ومن الحرص على الحقيقة إلى الجهر بها خطوة لابد أن تكون.

٧ـ ونختم هذا القسم عن «توجهات منهجية» بتطبيق لهذا المبدأ الأخير، الحرص على الحقيقة وعدم الاتباع مقروناً بروح التوجه النقدى، وهو تطبيق يخص اسم «الفلسفة»: فلم نحرص عليه؟ أوليس من الأفضل خلعه واستبدال اصطلاح جديد به؟

لقد سبق أن أجبنا بالإيجاب عن هذا السؤال، فى الباب الخاص بالفلسفة ما هى، ونؤكد هنا أن التسمية القديمة ستظل تسجننا فى مشكلات قديمة، وهى فضلاً عن ذلك مشكلات ثقافات ليست ثقافاتنا، بينما التسمية الجديدة ستوفر لنا إمكانية وضع المشكلات من جديد، بل وإدراك مشكلات جديدة تماما قد لا يتسع لها مجال «الفلسفة» التقليدية. فلننح جانبا اسم «الفلسفة»،ولنأخذ باصطلاح «الأصوليات».

(ب) سلبيات

نكثر الإشارات إلى السلبيات فى هذه الدراسة، وليس هذا مقصوداً لذاته، وإنما هو انعكاس لواقع الحال. وواقع الحال أن الأخطاء والأوضاع المقلوبة والنواقص تكاد وحدها تكون هى القاعدة، فتكون حاجتنا إلى الهدم أشد وأحد وأولى بالعناية والابتداء من الحاجة إلى البناء. وكثير من السمات والاتجاهات والأوضاع السلبية يمكن أن ينظر إليه من زاوية وثانية وثالثة، لهذا سيجد القارىء أن بعض ما سنتناوله هنا سبقت الإشارة إليه، وإن كان ذلك من مداخل مختلفة، كما سيجد بعضا من السلبيات الجديدة، وكل ذلك فى إطار التنبيه إلى التخلص منها جميعاً.

١ـ الأوهام نوع معين من الأكاذيب، هو ذلك النوع الذى ينمو دون أن يجد من يستأصله، بل ودون أن يجد من يستنكره، والذى يجد مرتعه فى داخل النفوس، فينتشر بينها جميعاً، حتى يصبح كالقواعد والوقائع المقررة التي لا تناقش. والحق أن المجتمعات السطحية، أو تلك التى تكون على حال السطحية، هى التى تعيش على الأقوال المشهورة بخاصة، وهى مصدر كبير من مصادر الأوهام، وخاصة إذا كانت نفوس أعضائها لم تدرب على الحس النقدى ولم تلق تربية الجسارة، فألفت المعتاد

وخافت التجديد. وكما ندعو إلى هدم الأوهام فى كل ميدان فإننا ندعو، ومن باب أولى، إلى ذلك فى ميدان البحث الفلسفي. ونشير هنا إلى أهم هذه الأوهام، بمحض التسمية، سواء منها ما يتصل بالفلسفة مباشرة أو ما يتصل بحقل الثقافة بوجه أعم، وكثير منها سبقت لنا معالجته، ولكن الأمور الهامة تستحق الذكر مرة ومرات: ١ـ دعوى أن الفلسفة واحدة. ٢ـ الوضوح الكاذب لما هو سائد فى سوق الأفكار والمواقف. ٣ـ أننا لا نحتاج إلى الفكر بل، الفلسفة. ٤ـالغرب يفكر للإنسانية وهو أعلاها، فهو يفكر لنا (وهو وهم ناتج عن وهمى عالمية الغرب وواحدية الحضارة). ٥ـ الحل هو العودة إلى الماضي. ٦ـ الحل بالانتقاء من هنا وهناك وبالتزام النزعة التوفيقية. ٧ـ الحل هو الجمع بين ما سموه بالإصالة والمعاصرة. ٨ـ دعوى أن لنا اليوم بالفعل ثقافة اكتملت (بينما الواقع أننا لا نزال فى مرحلة التمهيد للبدايات). ٩ـ الدعوى العامة بأننا على أحسن حال فى كل أمر. ١٠ـ الدعوى المضادة بأننا عاجزون وفشلة (وهو تطرف متشائم للكذب المحتوى فى الدعوى السابقة). ١١ـ الغرب قوى جداً، وهذا هو دليل عالميته ونموذجيته ولن نستطيع منه افلاتا ١٢ـ أن الغرب غربان (بل هو غرب واحد من الأورال إلى الأطلسى).١٣ـ أن عليك ألا تقول قولاً إلا بما يرضى الجيران (وهو ما يعنى معاً كذب وخضوع ونفاق وعدم احترام للذات وعدم احترام للوقائع، بل وكذب على الآخر المخاطب).

٢ـ فترتان فى ناريخ مصر الحديثة زرعت فيها السلطة الحاكمة، على انحاء شتى ولأهداف متباينة، اتجاه «الكف الذاتى» عند الناس جميعاً، وعند القادة وعند المفكرين بوجه خاص الأولى عصر الاحتلال البريطانى (١٨٨٢ ـ ١٩١٨م) والثانية تمتد منذ منتصف الخمسينات الماضية. و«الكف الذاتى» هو الضد من روح الصراحة والجسارة على إعلان الحقيقة، هو الصمت على الحقيقة، بل هو أشد: هو شل العقل عن القيام بدوره الباحث الفاعل المستطلع المجرب المجدد، بما يؤدى إلى الاستكانة والخضوع والاتباع والقبول بغير سؤال، مع تبرير ذلك بتبريرات براقة أو غير براقة، أو بغير تبرير.

ويظهر هذا الاتجاه نحو الكف الذاتى فى النفس المصرية منذ بعيد، ولعل أول مظهر حديث له هو كف السيد عمر مكرم للذات القومية عن حصد ثمرة السلطة، بل مجرد التطلع إليها، بعد التفاف الناس حوله وإسقاط هيبة كل السلطات القائمة، فيتقدم فى سذاجة عجيبة ليقدم سيف الحكم إلى الألبانى المغامر الطموح الذكى. ومازلنا إلى اليوم نرى خضوعا عجيباً، إلى حد الذلة والتذلل أمام كل من يحتل بوصة من السلطة أياً كان مستواها، وكتمانا للحقيقة، وكثيراً ما يكون ساقطاً. إن هنالك فى الموروث ما يمنعنا، حتى الآن، من إعلان ما نفكر فيه، ويدفعنا إلى كتمه، بل وإلى إعلان ضده، ولكن تلك قصة أخرى.

هذا الكف الذاتى يظهر، بالطبع، فى ميدان البحث الفلسفى، فالقائمون عليه فيهم ما فى المصريين حتى اليوم، إلا من رحم ربك

٣ـ إن النداء الأهم الذى يوجهه هذا الكتاب هو: إلى الوجود فلنتوجه! ولذلك فلابد من إزالة كل العقبات التى تحول دون ذلك أو تعوقه أو تؤخره. بعبارة أخرى: فلنزل كل عقبات إدراك الأصل والنبع، الذى هو الوجود. وقد يلخص كل هذا فى كلمة واحدة: فلنرفع عقبات براءة النظرة! ولربما كان عدد هذه العقبات مساوياً لسائر الاتجاهات السلبية للعقل المصرى، ولكننا نركز هنا على أمرين أو ثلاثة. لعل العقبة الكبرى دون براءة النظرة والقدرة على التوجه إلى الوجود مباشرة هى الانغمار فى الماضى. والماضى بحر عميق، وهو دافىء الموج معروف الجنبات، وهو ينادينا فى كل لحظة وفى كل مكان، ولعله قابع فى أنفسنا، ولكن لابد مما ليس منه بد: إن كل ما صنعه فى الماضى رجال يمكن أن نصنع مثله وأفضل منه وأنسب لنا منه. هم رجال ونحن رجال، وثقافة الماضى ولت وانتهت وأصبحت مجرد تاريخ، ولكنه حقاً تاريخ ممجد. العقبة الثانية هى ما أشرنا إليه مراراً تحت اسم «الفكر الرسمى» فى هذه العقود الأخيرة، وهو ما تفرضه السلطة السياسية باستخدام بعض الكتبة وبالاعتماد على كل من الترغيب والترهيب بوسائله وأشكاله ودرجاته. ومرة أخرى لا بد مما ليس منه بد: رفض محض إمكان أن يكون للسلطة السياسية فكر تنظمه فى نظام وتفرضه، إنما الفكر لأهل الفكر، والسلطة السياسية لأهل الحكم خدام الشعب وموظفيه، وهم يتلقون أجراً عنه، ولا يتناول أهل الفكر أجرا من الدولة. أضف إلى هاتين العقبتين، الانغمار فى الماضى والخضوع تحت سوط الفكر الرسمى، كل عادة مسيطرة فى التصور أو الفهم أو التعبير، حتى لتتكون عندك حقيبة كاملة من عقبات النظرة المجددة إلى الوجود، وهو نبع الفكر وأصله الموضوعى. فلن تكون هناك فلسفة إلا برؤية جديدة،، ولا رؤية جديدة إلا بالتوجه إلى النبع والأصل، وهو الوجود، وإلا بالتسلح ببراءة النظرة. ينطبق هذا على الفلسفة، كما ينطبق على كل شىء: ألا يكون الشاعر عظيماً حين ينظر إلى الوجود، بعينى الشاعر، وكأنه أول من اكتشف جنباته؟

(جـ) إيجابيات

هذه بعض من الاتجاهات التي يلزم توافرها عند الجماعة الفلسفية وعند أهل الإنتاج الثقافى وفى المجتمع بعامة، حتى تقوم الفلسفة المصرية الجديدة:

١ـ قصد الإبداع: نحن نريد بناء ثقافة جديدة تماماً، ولا تجديد إلا بالإبداع والابتكار. والإبداع ممكن دائماً، لأن الوجود خصب إلى مالا نهاية. والإبداع فى جوهره إدراك جديد، فهو يتوقف على الإنسان وليس على الوجود، الذى هو هو دائماً. من هنا كانت أهميته «قصد» الإبداع، لأن الإدراك الجديد لن يأتى إليك وأنت ساكن ولا وأنت غير مبال، فلابد من الاهتمام ومن الحركة ومن الوعى بقدراتك ومن شعور بنوع من الإلزام أو من المسئولية، أو بنوع من الرسالة، فيؤدى هذا كله إلى تكون

الاتجاه الإبداعى الذى نسميه «قصد الإبداع». فلا الابتكار من غير قصد ابتكار، ولا ابداع بالمصادفة. لقد تحدثنا عن الوجود من جهة وعن الادراك من جهة أخرى، والوجود محايد من حيث الدفع إلى الابتكار بصفة عامة، اللهم إلا فى فرض ظروف من التحدى عاتية، ولكن الإدراك لا يكفى له قصد الإبداع لكى يكون إدراكاً ابتكارياً، فلابد من الظروف الاجتماعية والثقافية العامة المناسبة فهناك من هذه الظروف ما هو محبط مثبط، بل مانع قاتل للتوجهات الإبداعية، وهناك منها ما هو محبذ ودافع إلى أقصى حد. ولن نفصل هنا فى تفصيلات الإحباط أو الدفع، ولكننا نشير إلى مجتمع الاحباط والتثبيط، وإلى مجتمع الحضارة الغربية بوجه عام نموذجاً على مجتمع الثقافة الإسلامية فى العصر العثمانى نموذجاً على مجتمع الحفز والدفع، خاصة وأن الابتكار بالضرورة أمر فردى،و الحضارة الغربية فى جوهرها حضارة فردية، وإن كان هذا لا يعنى أن كون الفردية مبدأ مقبولاً ومركزياً فى الحضارة هو الشرط اللازم الذى لابد منه لقيام التوجهات الابداعية، وإن كان العكس صحيحا: فالمجتمعات المركزية ليست مستثيرة للابداع لأنها ترنو بعين الشك إلى كل خروج عن الوسط الجمعى. إذن، فعلى الفيلسوف المصرى الجديد أن يتسلح بقصد الابداع، وأن يدافع ما اجتهد من أجل توقى النتائج السلبية لظروف الاحباط والتثبيط بأنواعها، وما أكثرها فى مجتمعاتنا، فى مصر وفى بلاد الثقافة العربية الجديدة وفى بلاد الحضارة الإسلامية السابقة بعامة.

إن ظهور الفلسفة فى المجتمع المصرى الحديث لم يتم على نحو يمكنها من السير على طريق الابداع: فقد قامت الجامعة المصرية على أيدى رجال يعتقدون فى نموذجية الغرب وفى ضعفنا وكأنه ضعف جوهرى، وأتت بأساتذة من فرنسا ومن غيرها من بلاد الحضارة الغربية، ففهم الجميع أن الفلسفة هى فلسفة الغرب واليونان، وهذا وهى طريق الاتباع والتقليد والتبعية الدائمة. ولم يكن من الممكن أن توضع للجامعة برامج تؤدى إلى إظهار اتجاهات الابداع وتنميتها، لأن هم الطلاب والأساتذة اتجه، وإلى اليوم، إلى الاجتهاد الشديد فى تحصيل بعض قشور المعارف الفلسفية الغربية. وأنى لهم أن يحصلوا هذه المعارف، ولا تتكلم إلا عن التحصيل لا أكثر، وهم ليسوا من أهل ثقافتها ولا يستطيعون السيطرة على لغاتها؟ فغاب أفق الابداع، وانتفى قصد الابداع الفلسفى، وأصبح كل المأمول هو إبداع من الدرجة الثانية: فى فهم هذا الفيلسوف أو هذا المذهب الغربى أو اليونانى أو ذاك، أى الدراسة التاريخية، وهو لا تخرج فلاسفة، وقد تخرج اساتذة بين كل حين بعيد وحين. وحتى هذا الميدان اثبتت تجارب الاجيال أنها لن تستطيع السيطرة عليه على ما ينبغى، فأصبح التحول إلى دراسة تاريخ التفلسف الإسلامى فى جوانبه المختلفة. أرأيت كيف أن الحديث عن الابداع الفلسفى يجرنا إلى تأكيد الفرق بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة مرة أخرى؟ إن الإبداع الفلسفى هو انتصار على تاريخ الفلسفة، بل هو نوع من نفى تاريخ الفلسفة، لأن الفيلسوف الحق هو الذى يتوجه إلى الوجود وكأن أحداً من قبل لم يفعل مثلما فعل، وكأنه نسى كل ما تعلم عنه، أو كأنه ما تعلم منه شيئاً.

إن فكرة «قصد الإبداع» ليست لازمة فى ميدان الفلسفة المصرية الجديدة وحسب، بل وفى كل ميادين الثقافة الجديدة التى ينبغى أن نخلقها خلقاً، والأفضل أن تكون على غير مثال. ومن نافلة القول أن هذا الأمر ينبغى التدرب عليه منذ نعومة الأظفار، فلا نبتعد عن الحقيقة إن قلنا إن التربية المنزلية وأجهزة أوقات الفراغ والمدراس بأنواعها ودرجاتها، كلها تساهم فى صنع جوانب من بطانة قصد الإبداع. إن المجتمع كله يكون متوجها وجهة الابتكار والخلق والإبداع أو لا يكون. إن المبدع الحق لا يكون طائراً منفرداً يظهر فى غير أوانه، بل هو ثمرة يانعة لبيئة صالحة، إلى جانبها ثمرات وثمرات فى كل جوانب الثقافة.

ونشير مسرعين إلى أن قصد الإبداع لا يثمر إلا بأن يصاحبه ويتبعه قصد الإنتاج الإبداعى، ولا حاجة بنا هنا إلى أكثر من هذه الإشارة.

٢ـ الإبداع تحول، وحيث إنه إدراك، فهو تحويل للرؤية، بمعنى تغيير للنظر بدرجة حادة، فهو تغيير شمولى. ولذا فهو تغيير ليس للنظر وحسب، بل وفى الرؤية كذلك، وهى أشمل من النظر، لأن الرؤية إدراك شمولى للكل. إن الإبداع الفنى مثلاً رؤية مغايرة لما اعتاد عليه الناس جميعاً، ولما وجد عند جماعة الفنانين. فما ميزة الفن المصرى القديم؟ إنه رؤية متميزة. ولم تستطيع أن تدرك تمثالاً لمختار أو لوحة لمحمود سعيد حتى دون تقرأ اسم أحدهما؟ لأن لكل منهما رؤية خاصة جداً انفرد بها، وكذا فى كل الفنون، وكذا فى كل ميادين الإنتاج الثقافى، بل وغيره. فتستطيع أن تتحدث عن رؤية إبداعية فى الميدان العسكرى، عند تحتمس الثالث وعند الاسكندر وعند نابليون بونابرت إلى صناع العبور فى أكتوبر سنة ١٩٧٣م. هذا التحويل للرؤية من نحو إلى نحو قد يكون فردياً وقد يكون جماعياً، وهو فى كل الأحوال إدراك لعلاقات جديدة فى المجال إلى حد يؤدى إلى اكتشاف مجال جديد تماماً، أو هو قد يكون على الأقل إعادة تركيب لعناصر سابقة، من أشياء وعلاقات، تؤدى إلى تركيب جديد فى الموقف.

هكذا نريد للفلسفة المصرية الجديدة، وللجماعة الفلسفية الناشئة، أن تكون: أن تخلق رؤية جديدة وأن تدرك فى الوجود علاقات جديدة تماماً، وأن تعيد على الأقل إعادة تركيب عناصر سابقة فى ظل الرؤية الجديدة المتميزة وهذا الاتجاه، وهو نفسى، وهو منهجى كسابقه، يحتاج إلى تنشئة مقصودة وإلى تدعيم مستمر من جانب سائر أطراف الثقافة الجديدة. ولن يتم ذلك بسهولة، ولكنه لابد أن يتم.

٣ـ إن شرط تحويل الرؤية هو القدرة على براءة النظرة، وهى قدرة ينبغى أن يتصف بها الفيلسوف إلى أقصى درجة، مع الشعراء والأطفال وكبار المخترعين. وهى تعنى أن أستطيع النظر إلى موقف وكأنى أنظر إليه لأول مرة. إنها تعنى ثورة عظيمة: هى إمكان رفع التقليد كله، واعتباره

وكأن لم يكن. إنها تعنى خلع السلطات جميعا، على مستوى التصور على الأقل، ولها مساند موضوعى هو ثراء الوجود بغير حد.

٤ـ ولها مساند نفسى وتصورى آخر، هو قوة الخيال. إن المقصود ليس تصور غير الممكن أو إطلاق رياح التداعيات بغير ضبط أو توجيه، بل هو القدرة على ربط أشياء وعلاقات لم يحدث أن ربطت معا من قبل، وبحيث يؤدى هذا الربط الجديد إلى معنى جديد. إن قوة الخيال قدرة عقلية عظيمة، بل إن علو الذكاء لا يكون بغير علو فى قوة الخيال. إن الفلاسفة ينبغى أن يكونوا أصحاب خيال، ولكنه ليس الخيال الجامح الذى يسبح لأجل الاستمتاع وحسب، بل الخيال المضبوط المراقب الموجه، والذى هو فى وجه من أوجهه ثورة على الواقع ونفى للمعتاد.

٥ـ ونأتى الآن إلى سمة إجرائية، ولكنها مع ذلك ذات خطر عظيم فى تحقق الإبداع فى إنتاج فعلى، وهى سمة القدرة على التركيز. إن من أسوأ ظروف الإنتاج الثقافى بعامة فى مصر، فى العقود الأخيرة، أن قلَّت إمكانية فراغ المفكر إلى نفسه، بعد استيفاء أدوات بحثه ومواده، بسبب تعدد المثيرات التافهة وتراكم مسببات الغضب من حقارة ظروف الحياة وتضاعف أسباب المحبطات والمثبطات، ودعك من زيادة حدة عدم الرضى عن النفس، النفس الفردية والنفس الجمعية. ويحلو للبعض أن يقارن بين الكاتب فى الغرب وظروفه والكاتب فى مصر وظروفه، حيث الأخير مهمشاً أو مهان أو محتقر، وهو فى كل الأحيان مسروق عياناً جهاراً، وبين الأستاذ الجامعى فى الغرب وعندنا، لان هذا الأخير يحتاج إلى تركيز وفراغ بال على نحو حاد، وكيف أن كل شيء مهيّأ للأول معين له والعكس مع الثانى، الذى تقهره فوق ذلك كل ظروف الكاتب فى مصر أيضاً. والقدرة على التركيز مسألة فردية فى جانب منها، ولكنها موضوعية فى كثير من جوانبها، ومن هنا، ومرة أخرى وسرات، ندرك الصلة الحيوية بين الظروف العامة، الجمعية أو الاجتماعية أو الثقافية، والظروف الفردية للمفكر وللفيلسوف ذاته.

على المستوى الفردى، لعل إرادة التركيز أن تتخذ اسم «إرادة النفاذ». إن الفلسفة تأصيل، هى بحث عن المبادىء والأسس، بحث عن البعيد الفعال، بحث عن الجوهر والحقيقة، والحقيقة تحب أن تختفى، كما قيل. وستبقى دائماً ذات معنى المقابلة بين الظاهر والحقيقة والعرض والجوهر. إن إرادة النفاذ من شأن كل إنسان فى حياته اليومية ذاتها، ومن شأن العالم ومن شأن الفنان، ولكنها من شأن الفيلسوف إلى أعلى درجة، لأنه الباحث عن الأصول الأولى بإطلاق.

٦ـ إذا كانت الفلسفة بحثا عن الأصول المطلقة، فهى تفترض معرفة كل شىء، فلابد إذن من تواجد اتجاه نسميه «السيادة على ما نعرف» عند الفيلسوف. إن هذا الاتجاه قد يكون فطرياً فى عملية الإدراك العادى نفسها، وعلى أى مستوى كانت، لأن الإدراك دائماً كلى، وفى هذا بذاته بعض معنى السيادة والسيطرة. والعالم المتخصص لابد أن يدرب على سيادة آلاف الوحدات المعرفية التى تدخل

إليه، بل إن الفرق بين العالم العظيم وغيره هو فى درجة السيطرة هذه. ولكن هذه السيطرة هى أهم وأهم عند الفيلسوف. وهى لا تعنى وحسب مجرد الوعى بإدراك شتى معارف وتصورات وأفكار أهل العصر، وليس وحسب إدراك الصلات والعلاقات فيما بينها، بل ربما تعنى فى المحل الأول أن يكون الفيلسوف، والعالم، قادراً على وضع الوحدة المعرفية المعينة فى الإطار المناسب لها جزئياً ثم فى الإطار العام لمذهبه أو لنظريته من بعد ذلك، وبشرط أن يحتفظ ذهنه بالمرونة الكافية لإمكان أن تؤدى وحدة معرفية جديدة إلى إعادة النظر فى إطارها الجزئى أو فى الإطار المذهبى العام نفسه. إن الثقافة والفكر والفلسفة لا تكون مسيطرة على موادها المعرفية فى فترة الاضطرابات، وتصبح مسيطرة عليها حين تشدها إلى إطار عام وثيق، علي أساس من مبادىء واضحة جامعة. والحال الأول هو حالنا فى مصر الحديثة منذ مائتين من السنين، وهو حالنا على الأخص منذ عام ١٩٦٧م. ولعل مثاله التاريخى أن يكون فترة التدهور الأولى فى التاريخ المصرى القديم، أو ما يسمى بالعصر المتوسط الأول، والذى يمتد من أواخر الأسرة السادسة إلى الأسرة العاشرة، والذى تعبر عنه أفكار مفكرين عظماء، حتى وإن لم تصل إلينا منهم إلا صفحات.

ومن نافلة القول أن السيطرة على المعروف مسألة فردية، ولكنها أصبحت تحتاج من الآن إلى مساعدات خارجية من مثال الحاسب الآلى وغيره، نظراً لثورة المعلومات التى استثارها الغرب، ولن تسير إلا فى اتساع بعد اتساع.

٧- ونود أن نشير إلى سمة نفتقر إليها بشدة ونحتاج إليها بشدة، ولابد من توجيه الاهتمام التربوى والمنهجى إليها، إافراغ عدد من الدارسين لدراستها من كل وجه، نقصد سمة القدرة على التجريد. انظر إلى كلامنا، حتى عند من يحتلون مكاناً فى الصدارة العقلية بيننا، تجده يمتلىء بالكلمات العملية والمادية، ويشير إلى جزئيات واحداث مفردة، وتتخلله صيغ مكررة، ولا تكاد نسبة الكلمات التجريدية فيه أن تزيد عنأاحاد بين مئات. وينعكس هذا الوضع العام على طلبة الفلسفة وعلى دارسيها على السواء، فتجدهم ينحشرون فى جزيئات ولا يقدرون على الوصول إلى قضايا عامة وافتراضات نظرية، ولا على النزول منها لإنارة الجزيئات ثم الصعود إليها من جديد معدلة أو مبدلة. بل إننا لنقول إن معظم كلامنا العلمى يفتقر إلى المصطلح الدقيق، والمصطلح هو نتيجة عمليات عقلية متعددة، منها عملية التجريد وما يصاحبها من تعميم. ولا إبداع من غير تجريد، ولا تجريد وإبداع فى ميدان دون ميدان، ولعلك كنت تنظر إلى خطبة سياسية لشارل ديجول الزعيم الفرنسى العظيم، فتجد فيها فكراً عالياً يبلغ درجة قصوى من التجريد والتأمل أحياناً، وتجد أسلوباً وبلاغة ومصطلحاً رفيعاً، ثم تنظر إلى خطب سياسيين من عندنا فتجد العامية والسوقية والانغمار فى الجزئيات والتكرار و«اللتلتات» والافتقار إلى الوضوح وإلى نفاذ الفكر وإلى الوعى بأن السياسة هى الأخرى ذات طابع كلى وشمولى، ففيها تعميم وتجريد وتصور وفرض ومصطلح.

٨ـ وهناك سمة دقيقة لطيفة الإدراك، ولكنها شديدة الاتصال بتنمية القدرة على الإبداع، وهى وجه لنفس الشيء الذى وجوهه الأخرى براءة النظرة وقوة الخيال، تلك هى ما نسميه بسمة «القدرة على إدراك الغرابة». والغرابة من الغريب، وهو غير المألوف، وهو إما غريب مطلقاً، بمعنى غير المعروف من قبل، وإما غريب نسبياً، بمعنى أنه إعادة رؤية لأمر على غير الطريقة التى اعتدنا النظر إليه بها. وهذه مرة أخرى سمة يتميز بها الشعراء والأطفال، وينبغى أن يتميز بها المبدعون من كل لون، ولعلها لا تكون إلا نتيجة لتربية شديدة وتدريب مستمر، لأن عدوها هو الإلف والاعتياد. وما أبأس طريقتنا فى الفهم والتعبير وأنت تجد الواحد منا يقول «طبعاً» و«طبيعى» مرة بين كل خمس جمل ينطق بها: إنها الروح «القطعية» أو«التوكيدية» التى لا تعرف إلا وجها واحداً لكل شيء، بينما الذكاء الطبيعى يلهم القرد أن يتخذ من ظهر زميله مقعداً أو سلما، فهذا هو إدراك الغرابة: أن تدرك الشيء على ما هو عليه وعلى ما ليس عليه، أى على ما يمكن أن يكون وما لا يمكن أن يكون. ومرة أخرى فإن هذه السمة سمة ثورية هى الأخرى، لأنها تعنى فى النهاية إمكان إسقاط السلطات ووضع سلطات بديلة: ما هو الطبيعى؟ أن نأكل بأيدينا؟ فإذن فلنأكل بمعلقة أو بشوكة. أم هو أن نأكل بمعلقة وشوكة؟ إذن فلنأكل من جديد بأيدينا! أن نلبس الطربوش؟ إذن فلنخلعه. أن يكون العقل هو السيد الآمر؟ فلتكن الإرادة أو فليكن الإيمان! هل يبدأ المنهج العلمى من الملاحظة والتجربة؟ إذن فليبدأ من الفروض! أن الحضارة الغربية هى نموذج الحضارة الأعلى؟ إذن فلنكن واحدة بين حضارات، وواحدة بسبيل التهدم! أن العقل الإنسانى واحد مشترك؟ فليكن لكل ثقافة عقلها، ولنصنع نحن العقل الجديد والثقافة الجديدة بالفلسفة الجديدة القادرة على الخيال وعلى براءة النظرة وعلى تحويل الرؤية وعلى إدراك الغرابة وعدم اعتبارها أمراً غريباً رغم ذلك!

٩ـ ومادمنا قد تحدثنا عن التجريد وما يتصل به من تعميم، وعن أهمية المصطلح من بعد ذلك، فإن هذا كله ربما يؤدى بنا إلى التنبيه إلى أهمية الرمز، الذى هو خلاصة تصورات وتصورات، ويمكن أن يكون مفجراً لأفكار وأفكار.

ثانيا: ذاتيات

المفاهيم تتداخل كشأن الوجود، وكشأن الأجزاء فى الكل، وكشأن نفس الشيء تعكسه مرايا متقابلة. وما سنتحدث عنه هنا هو اعتبارات لاهى مما يخص التوجه العقلى المنهجى للفيلسوف فى المحل الأول ولاهى مما يخص طريقة تناوله لمادته، وإنما هى تقف بين بين، لأنها تتعلق باتجاهات نفسية أو ذاتية للفيلسوف، ولكنها للفيلسوف من حيث هو فيلسوف، وليس من حيث هو فرد، فلها من هذا الجانب طابع عقلى لا ينكر، وسنرى صلة بعضها باعتبارات ذكرناها من قبل، ولكن تناولها هنا يكون من جانب ذات الفيلسوف، فتختلف الرؤية بالضرورة.

١ ـ على الفيلسوف المصرى الجديد أن يشحذ فى نفسه ارادة الرؤية الواضحة. إن التأكيد هنا

ليس على الرؤية، بل على الوضوح. ومن أجل الوضوح، فلابد من ارادة الوضوح. إننا نعيش فى الضباب، ضباب صنعه لنا الغرب، وضباب صنعناه من مادة التراث، وضباب تكون بما يشبه التولد الذاتي. وأصبحنا نتعايش مع الضباب بأنواعه، حتى أن الخروج منه، من حال الضبابية، هو فى حكم الميلاد الجديد. ومرة أخري، فإن الحبل المتين هو حبل الوجود، إن ارادة الوضوح يمكن أن تترجم إلى ارادة التوجه إلى الوجود مباشرة بغير وسيط. والوضوح يعنى المواقف الحاسمة، يعنى التمييز الفاصل بين الأبيض والأسود، ولا يتعايش مع البين- بين. وهو يعنى كذلك بروز العلاقات وعدم تداخل العناصر، فيتنافى مع التراقص والتراجع. وهو يعنى الأمانة، فيتنافى مع بيع الفكر بالأجر، لجهة من الجهات التى تهب جاها رخيصا أو مالاً من بقايا الفتات. وهو يعنى الاكتمال، فالوضوح كمال، فهو يتنافى مع النقص ولا يتماشى مع أنصاف المذاهب ومائع المواقف. وهو يعنى اتصال الفكر فى العمل، أى توالى العمل بعد الفكر، فمحل الفكر هو العمل. فاجمع سائر الصفات المعدودة، تجتمع أمامك صفات ينبغى أن تجتمع للفلسفة المصرية الجديدة، لأنها تجتمع للفيلسوف المصرى الجديد.

٢ ـ إن ارادة الوضوح تتطلب القدرة على الجسارة وارادة التحدى والوعى بالخطر. نعم، إن تكوين الثقافة الجديدة، وتكوين الفلسفة الجديدة، أمر ذو خطر، ولا تحسبن أنك ستترك لتفعله فى هدوء وتكرس واتصال، لأن أعداء الخارج كثر أقوياء، وخصوم الداخل متربصون متشنجون. وقد سبق لنا أن تحدثنا عن الجسارة والتحدى والشعور بالخطر. ولكننا نضيف هنا سريعا ضرورة أن يبقى وعى الفيلسوف بكل ذلك، مع ارادته، يقظا دائما متخفزاً دواما. وعلى قدر الخطر يكون التحفز.

٣ ـ إن عظم مهمة الفيلسوف، وكل بناة الثقافة الجديدة، يظهر حين نتذكر إن الفيلسوف مسئول، وهو بصدد اداء واجبه، ليس عن نفسه وحسب، شأن الشاعر، بل عن كلإاخوانه، فإذا كان اخوانه يمتدون من مصر إلى وادى النيل إلى كل من يتكلم العربية إلى أهل الثقافة الاسلامية، بل وإلى اخوانه فى الانسانية الحقة المستقبلة، لعرفنا عظم هذه المهمة وخطر هذه المسئولية. إن الفيلسوف المصرى الجديد يعى مسئولياته أمام الناس وأمام الحقيقة. إن الأمر لم يعد أمر تأمل فى حجرة مغلقة، بل أمر حياة الناس وحريتهم وعدلهم وخيرهم وسعادتهم. والفيلسوف نموذج، وهو مثل عال، فعليه أن يرعى الحق والحقيقة فيما يقول وفيما يختار وفيما يفعل. ولا تلقوا بآمال الناس فى نزاهتكم أرضا.

٤ ـ ومن كان على حب التحدى وارادة الجسارة وشجاعا، كان نشطا يرفض الكسل والتكاسل، ويرفض الانطواء والتهاون. ثم إن حب الحقيقة بذاته دافع عظيم إلى الشجاعة وإلى رفض الاستكانة إلى سلطة ما، وهل بعد الحقيقة من سلطان، كما أنه دافع إلى النشاط والفعل.

٥ ـ آشرنا من قبل إلى انقسام الذات المصرية على نفسها، فما أجدر الفيلسوف أن يبدأ بالتوحد مع ذاته، لكى نستطيع أن نقول معه: لقد انتهى التوزع بين نموذج ونموذج، وعادت إلينا عيوننا.

٦ ـ ونعيد في النهاية محض عنوانات لاعتبارات لابد من توافرها في ذات المبدع: من وعي حاد، إلى تركيز مستخلص جوهري، إلى خيال قوى منضبط فعال، إلى ثقة عظيمة تربط إلى تواضع الباحث عن الحقيقة، إلى توتر الارادة الدافع إلى النشاط والراد عن التكاسل، إلى ارادة التفرد الدافعة إلى الابداع والابتكار، إلى حب استطلاع ورغبة في الكشف شديدين ، إلى توافر روح الإشكال والروح النقدية عنده، إلى تدربه على العمل على طريقة النفس الطويل، إلى قدرته على الاستجابة غير النمطية، إلى توافر سائر عوامل الابداع من دوافعية ومعرفية وارادية.

ثالثا: موضوعيات

النسبة في هذا العنوان إلى موضوع الفلسفة، أو على الأدق إلى موضوعات البحث الفلسفي وإلى مواده التي تأتي إلى الفيلسوف من خارجه.

١ ـ معارف الانسان هي ، بمعنى ما، موضوع التفلسف، أو فلنقل على الافضل إنها مادة التأمل الفلسفي، لأن الموضوع الحقيقي للفيلسوف هو الوجود، وليس وحدات معرفية، وإن كانت المعارف هي في النهاية سبيلاً إلى الوجود، ولكنها ليست السبيل الوحيد، ولا الأول، لأنه قد يسبقها في الأهمية وفي الأولوية المنطقية أفكار الفيلسوف الإطارية وتصوراته الأصولية. فينبغي اعادة تنظيم كم المعارف المتراكم أمام الفيلسوف، وينبغي اعتباره مجرده «مادة» وحسب، تستخدم ولا تقود ونبغي على الأخص السيطرة عليها وتطويعها لبحث الفيلسوف.

٢ ـ أكدنا أكثر من مرة على الرفض المنهجي لاعتبار تصورات الفلسفة الغربية ومشكلاتها، وكأنها تصورات الفلسفة ومشكلاتها «المطلقة». إنها مجرد حالات تاريخية، أنتجها آخرون مغايرون، وتجدر دراستها، ولكن على هذا الاعتبار، وعلى سبيل التدرب أو العلم والإحاطة، على ما نقول لغة الدواوين والادارة في عصرنا هذا. وقل نفس الأمر عن مناهج الفلسفة الغربية وعن ميادينها وعن اهدافها.

٣ ـ إن وراء الموقف السابق مبدأ منهجيا، بالمعنى الواسع للمنهجية، ألا وهو أخذنا بالموقف التاريخي بازاء الأفكار والمذاهب. كل فكرة بنت بيئتها، وكل مذهب ابن عصره. كل شيء انساني لا يوجد إلا في الزمان ، فلا بد أن ينسب إلى زمانه، والزمان متغير وماض، فليس هناك من شئ انساني يكون حاضراً مطلقاً. ونرى أن يكون مبدأ التاريخية فرضا مسبقا للتفلسف المصرى الجديد.

٤ ـ ولكن ما هو التراث المرجعي بالنسبة إلى الفيلسوف المصرى الجديد؟ لقد أسلفنا، في أماكن

مختلفة من هذا الكتاب، بما يؤدى إلى رفض أن يكون الغرب، أو ماضى الثقافة الاسلامية التقليدية على السواء، هو التراث المرجعي لنا، بصفة عامة ومن حيث المبدأ ولكن الأمر يحتاج إلى تخصيص وإلى تدقيق

ماذا نقصد بالتراث المرجعي؟ إن كل فكر، بل وكل انتاج ثقافى وسلوك اجتماعي، يحتاج إلى أن يشير إلى سابقة عليه، ينطلق منها أو يؤيدها أو يعارضها، أو قل إلى نقطة ارتكاز من نوع ما. انظر إلى الشعر العباسى تجده يثور على كثير من عناصر مراحل الشعر العربى السابق عليه، وانظر إلى الشافعى تجده يتحاور مع أبى حنيفة ومع مالك، وانظر إلى ابن طفيل فى «حى بن يقظان» تجده ينطلق من ابن سينا ويتخذ مواقف من الفارابى ومن الغزالي، ثم انظر إلى مدرسة الديوان فى الشعر الحديث تجدها تثور على شوقي، ثم مدرسة الشعر الحر تثور على ممثلها الكبير بدوره، وانظر إلى طه حسين تجده يعتمد على أحمد لطفى السيد الذى يستقى الكثير من قاسم أمين، أو يشاركه فيه، ويعتمد الاثنان نوعا من الاعتماد على محمد عبده، والأمثلة لا تعد ولا تحصى من سائر الثقافات. هذا هو الوضع الأغلب، لأن هناك لحظة خاصة شديدة التميز فى بناء الثقافة لا ينطبق فيها هذا التصور تمام الانطباق: تلك هى لحظة التأسيس ذاتها، أى لحظة البداية الأولي، وهى ليس لها، بحكم التعريف، من سابق فى داخل الثقافة ذاتها. فما حال لحظة التأسيس هذه فيما يخص موضوعنا، أى ما هو تراثها المرجعي؟ إن الإجابة ذات شقين: فمرجعها الحقيقى ليس تراثا ما، بل هو الوجود ذاته، الذى تقوم، فى فعل الابداع الأول، مهما يكن غامضا أو غير مكتمل، بتحديد موقف عام خصب منه، ثم، وهذا هو الشق الثانى من الإجابة، تقوم بخلق تراثها بنفسها، لبنة لبنة. وهذا هو حال ثقافتنا الجديدة، أو هكذا ينبغى أن تكون: أن تتجه إلى الوجود مباشرة من غير وسائط، لأن كل واسطة فى هذا الإطار تتحول على الفور إلى عائق وستار.

هذه هى الصياغة النموذجية لكيفية نشأة الثقافة الجديدة، مع ملازمتها الضرورية المتآينة وهى الحضارة. ولكن عالم الوقائع لا يكون دائما على هذا الخلوص، أو هكذا يبدو. فقد يقول قائل إنه إذا كان هذا التصور النموذجي ينطبق على حالات فريدة من الحضارات والثقافات، من مثل الحضارة المصرية القديمة مثلا، والحضارة الاسلامية ذاتها (التى نرى أنها انطلقت ابتداء من نواة شديدة الجدة فى عصر نشوئها، آلا وهى القرآن وتصوراته، وهى نواة تكفى وحدها فى رأينا لتفسير كافة مظاهر تطور الثقافة الاسلامية من حيث هى كذلك بلا حاجة إلى شيء آخر) ، فإنه قد لاينطبق، فيما قد يقول ذلك القائل، على نشأة الحضارة اليونانية مثلاً ولا الحضارة الغربية الحديثة، ولن ينطبق، فيما قد يقال، على حضارتنا وثقافتنا الجديدتين، لافيما سبق لهما من السنين ولا فى حاضرهما.

والإجابة علي هذا الاعتراض الممكن تقوم فى التمييز بين مفهومين نقترح لهما على التوالى اسمي: «عناصر الارتكاز» و «عناصر الاتكاء». فكل ثقافة جديدة لا يمكن لها، بمحض التعريف، البدء من تراث مرجعى ما، لأنها لم تتكون بعد حتى يكون لها «تراث» (والتراث دائما هو التراث الحى الذى هو لى أنا)، وإنما هى لابد بادئة من الوجود مباشرة، وهى تقوم بصنع تراثها المرجعى لبنة لبنة بنفسها، بعبارة أخري: الثقافة فى فعل تكونها الأولى لا تستطيع أن «ترتكز» على شيء غيرها، لأنها هى هى مركز تكونها (النواة المركزية) حين تكون فى وضع التكون الأول، وبالتالى فهى لا تعتمد على «عناصر ارتكاز» من خارجها ، ولا تستطيع ذلك، اعتمادا على ما قدمنا من اعتبارات ومع ذلك، فإنه ليس هناك ما يمنع من أن تنهض وهى تستند ، أو تتكيء، إلى عناصر خارجية مساندة مؤقتة، مثلما أخذ اليونان عناصر علمية من مصر وبابل، وعناصر فنية من مصر، وعناصر دينية من سوريا، ولكنهم وضعوا سائر هذه العناصر فى البوتقة اليونانية المركزية، فخرجت أشياء أخري، بل تحولت تماما فلا نكاد ترتبط بالعناصر الأصلية المتكأ عليها، وكذلك الحال مع ما فعلته الحضارة الغربية الحديثة، حين اتكأت على عناصر من اليونان ومن المسلمين . ولكنها وضعتها فى البوتقة الغربية المركزية، فأصبحت شيئا آخر تماما فى هيئتها الخارجية وفي معناها ومغزاها على السواء. إذن فذلك الاعتراض الممكن ليس بشيء.

ولكن هناك اعتراضا ممكنا، قد يكون أقوى بكثير من سابقه، على رفضنا أن يكون للثقافة الجديدة أى تراث مرجعى خارج نقطة ارتكازها التى تقوم هى ذاتها فى فعل خلقها الأول بابداعها، وهو قد يقول: ألا تعترف، مع ذلك، أن الثقافة يبنيها دائما قوم أو جماعة؟ وحتى لو أخذنا بما تقول عن النشأة المطلقة للثقافة الجديدة، فهل سنستطيع أن نتناسى أن للجماعة خالقة الثقافة الجديدة ذاكرة عامة تحوى خلاصة الثقافة السابقة لها؟ فماذا ستفعل بتلك العناصر الثقافية الباقية فى ذاكرة الجماعة مما كان لها وهى على ثقافتها السابقة؟ بعبارة أخري: ماذا ستفعل بعناصر الحضارة المسيحية التى انتقلت مع الجماعة الأوروبية التى كونت الثقافة الغربية الحديثة، من ماضيها فى العصور المسيحية، إلى ما تلا تكوينها لحضارتها الجديدة؟ وماذا أنت صانع مع كثير من مظاهر الحياة فى الثقافة الاسلامية التقليدية ، التى تستمر بنوع من الضرورة فى الثقافة الجديدة التى تتحدث عنها؟ هنا، ينبغى أن نخصص التصور النموذجى المشار إليه، لنعترف بطبيعة خاصة لدور العناصر التى تتوارثها نفس الجماعة ما بين ثقافة وأخري، ويحتاج هذا الدور إلى دراسة خاصة ليس هذا مكانها، ولكن الموقف الأساسى أن تلك العناصر لا يمكن، بمنطق الزمان الانسانى والزمان الثقافي، أن تبقى تماما كما

هي، بل لابد أن يعتريها تبدل عميق يقترب فى النهاية من مصير تبدل العناصر المستعارة من خارج الجماعة، ولكن مع زمن أطول ومقاومة أشد.

وهكذا، فإن التراث المرجعى بالنسبة إلى الفيلسوف المصرى الجديد، لا يمكن أن يكون فكر الحضارة الغربية، ولا فكر الحضارة اليونانية ولا تلك الهندية أو الصينية (وهذه كلها ليست له «تراثاً» بأى معنى من المعاني، فضلاً عن أنه لا يوجد شيء اسمه «تراث الانسانية» ، لأن ذلك المفهوم الفاسد يقوم على افتراض الواحدية الحضارية والعقل الواحد ويغمض الأعين عن التنوع الثقافى الأساسى فى الماضي، اللهم إلا إذا أخذ على أنه يعنى «مخزن» انتاج البشر فى ثقافاتهم المتنوعة). كذلك فلا يمكن أن يكون تراثه المرجعى لا الثقافة الاسلامية التقليدية ، ولا الثقافة القبطية التقليدية، ولا الثقافة المصرية الأقدم فى عصورها المختلفة. فكل هذه الثقافات تنتمى إلى الماضي، ولكنها تتميز بأن من أنتجوها هم أناس من أهلنا، أهلنا بالدم حينا وأهلنا بالثقافة والدين حينا آخر، وقرابة الثقافة والدين قد تكون أحيانا أقوى من قرابة الدم.

إن الفيلسوف المصرى الجديد يبدأ من الوجود مباشرة ويكوّن إطاره المرجعى بنفسه وشيئا فشيئا.

٥ ـ ونأتى الآن إلى عامل شديد الأهمية حاسم فى شأن اتجاه تطور الفلسفة المصرية: ما هو المصطلح الذي سوف نستخدم وكيف سيكون؟ وقد سبق لنا أن حددنا موقفنا فى هذا الصدد فى الباب المخصص لماهية الفلسفة (رقم عاشرا من الفصل الثالث من الباب الثاني).

٦ ـ من «الفلسفة» إلى «الأصوليات»: وقد سبق أن أشرنا مراراً، من قبل، إلى اقتراح بنبذ اسم «الفلسفة» تدريجيا، واتخاذ اسم «الأصوليات»، تأكيداً لرفض التبعية لثقافات أخرى من جهة، وضمانا للتوجه الابداعى إلى أقصى درجة فى بحوث الأصوليات المصرية الجديدة، من جهة أخري.

رابعا: شروط عملية

ونقصد بذلك عدداً من العوامل، لا هى تتصل بالمنهج، ولا هى تتصل بذات الفيلسوف، ولا هى تتصل بموضوع البحث الفلسفي، وإنما هى تتصل بمساعدات، أو معوقات، خارجية تصب فى العملية الفلسفية ، بحثا وتعليما، ومن حيث هى نشاط. وهكذا ، فإننا نقصد بهذه الشروط العملية عدداً من الإجراءات والتنظيمات والتحققات فى مواقف واتجاهات اجتماعية متعينة.

أ ـ ربما كان أهم تلك الشروط العملية تحقق القبول الاجتماعى العام لوجود الفلسفة وادراك الرأى العام لأهمية وظيفتها ولضرورتها. إن هذا القبول الاجتماعى لن يتم بمرسوم تصدره جهة تنفيذية ،

وإنما يتم باعادة التربية الفعلية للمواطنين ، على شتى المستويات وبتنوع الطرق، وخاصة فى درجات التعليم العام فى كل اشكاله. ثم يساعد على توطيده سلوك أهل الفلسفة أنفسهم ، من فلاسفة إلى باحثين مؤرخين إلى مدرسين بأنواعهم، حين يثبتون للجماعة العامة نفعهم الفعلى لها واحترامهم لواجبات ميدانهم وأمانتهم فى عرض الحقيقة والدفاع عن الحق. ولا يراودنا أدنى شك فى أن استبدال اسم «الأصوليات» باسم «الفلسفة» سوف يعاون اشد معاونة على توطيد دعائم هذا القبول الاجتماعي. وعلينا، فى المقابل، أن نتفهم أن الحس العام يكون على حق، فى أساس موقفه، حين يزور عن «الفلسفة» ، إذا قصد بها فكر اليونان وفكر الغرب، وخاصة إذا كان الظاهر من هذا وذاك هو البعد عن بعض معتقدات الدين أو معارضته الصريحة، فالرأى العام إنما يرفض فى الحق، تحت هذه الواجهة وبهذا التبرير، خضوع عقله لفكر الأجنبى ، وهو من هذه الزاوية محق تماما.

(ب) التغلب على بعض العقبات المادية.

لن يمكن للأصوليات المصرية أن تزدهر، فضلاً عن أن نكون انطلاقة الفكر المصرى عامة انطلاقة قوية ، إلا بوجود مكتبات عامة، وطنية وجامعية وغيرها، تتوافر فيها شروط الشمول والثراء والتنظيم وتيسير الاطلاع ، وينبغى على الأخص توافر الكتاب الفلسفى بها من جهة أخري، فإنه يلزم تشجيع نشر الكتاب الفلسفى بشتى الوسائل، ويلزم رفع الرقابة على نشر الأفكار، وأن يكون الفكر هو الرقيب على الفكر بالمعارضة والمناقضة والإفحام، وليس بالوأد. ثم يلزم زيادة وجود الاعلام الفلسفى حجما ونوعا، ولا عجب أنه لا توجد مجلة فلسفية متخصصة حتى ساعة كتابة هذه السطور، فى مصر. وفى المقابل ينبغى على السلطات السياسية ونظم الحكم أن ترفع ايديها عن هذه الأقلام الفلسفية ، وينبغى وقف ظاهرة «توظيف» بعض هذه الأقلام لخدمة مصالح تلك السلطات ثم ينبغى التوسع فى تدريس المواد الفلسفية فى المدارس الثانوية بل وفى الجامعات ، ولكن على أساس من الروح الجديدة للفلسفة المصرية الوطنية التى تقوم على رفض مرجعية الغرب وعلى تحديد الموضوعات والأهداف والمناهج والمراجع تحديدا وطنيا، أى بالنبذ التام لطريقة النقل الفج الساذج عن كتب الحضارة الغربية.

(جـ) إقامة المجتمع الفلسفى

نقصد بالمجتمع الفلسفي، أو الجماعة الفلسفية، أسرة المنتمين إلى هذا الميدان، من دارسين ومعلمين وباحثين. والحق أن قيام هذه الجماعة، سواء على نحو معنوى أو على نحو معنوى وتنظيمى معا، هو مما يساعد على ازدهار الفكر الأصولى، ولكنه يساعد على الأخص على توفير

نوع من الحماية المعنوية الجماعية لأهل الميدان. ويتمثل الشكل التنظيمى فى قيام الجمعيات الفلسفية وفروعها بما يسمح بتطوير انشطتها وتوفير الاطار المناسب الصحيح والصحى لتقابل الأفكار وللتربية الذاتية على طرائق النقاش والاختلاف والمعارضة السليمة، وبما يسمح بالإنماء المستمر للانتاج الأصولي. ومن المهم أن تكون قيادة هذه الجمعيات فى أيدى من لاهدف شخصيا له، بل تكون على سبيل الخدمة العامة. ومن المهم جداً الحذر من السماح لأى تجمع «أيديولوجي» بالسيطرة على مقدرات هذه الجمعيات الفلسفية.

(د) تقديم مشروع أولى للفلسفة المستقبلية

ولكن ربما كان أعظم الشروط المساعدة على قيام الأصوليات الجديدة هو التقديم الفعلى لمشروع أولى لها، وعلى الأخص فى الموضوعات التمهيدية والتأسيسية، ومن أمثلة الأولى أصوليات الحضارة والتاريخ، ومن أمثلة الثانية تحديد الرأى فى الطبيعة الانسانية.

فهرس المحتويات